Phil. Pract.
4ige

Eihar

Fiche

<36611187720010

<36611187720010

Bayer. Staatsbibliothek

Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution.

Von

Johann Benjamin Erhard
Doctor der Medicin in Nürnberg.

Let us
Expatiate free o'er all this ſcene of man.

Feuerbach.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernſt Gabler.
1795.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Wenn eine Vorrede den Zweck, den ein Autor bey Herausgabe einer Schrift hat, und den Gesichtspunkt, aus dem er beurtheilt seyn will, angeben soll, so war es überflüssig, diesen Abhandlungen eine Vorrede vorzusetzen: denn beydes wird man ohnedem errathen. Der Zweck dieser Abhandlungen ist — gelesen, verstanden und beherzigt zu werden. Den Gesichtspunkt, aus dem sie zu beurtheilen sind, giebt

der Titel an. Ob sie das leisten, was er verspricht, hat der Leser zu untersuchen. Sie hätten also keiner Vorrede bedurft, wenn es nicht bisweilen nöthig wäre, zu erklären, daß man keinen besondern Zweck mit einer Schrift habe, um der Andichtung eines sonderbaren zu entgehen. Ich glaube meine Meynung deutlich gesagt zu haben. Was ich gesagt habe, halte ich für wahr: aber nicht mehr und nicht weniger, als ich mit dürren Worten sage. Sollte daher jemand irgendwo eine Anspielung, oder eine versteckte Meynung ausspüren, so hätte er es einzig und allein seinem Witze und meinem ungeschickten Ausdruck zu danken, und mir würde es wie einem

unschuldigen Mädchen gehen, das über die Zweydeutigkeit erröthet, die ein Witzling in ihren arglosen Worten findet. Sollte es aber geschehen, daß jemand diese Abhandlungen nicht wahr, oder nicht verständlich fände, so wünsche ich nur, daß sie der, der sie unverständlich findet, nicht widerlegen, und der sie widerlegt, verstehen möge!

Nürnberg, den 12 Sept. 1794.

Inhalt.

Einleitung.

Deduction der Menschenrechte. S. 1.

Ueber das Recht zu einer Revolution überhaupt. S. 65.

Ueber den Begriff: Volk. S. 142.

Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution. S. 179.

Einleitung.

Das Recht des Volks zu einer Revolution scheint auf dem Einfluß zu beruhen, den das Volk auf die Staatsverfassung haben soll, welcher weder mit dem, den es hat, noch mit dem, den es moralischer Weise haben oder nicht haben kann, weil er ihm zur Behauptung seiner Menschenrechte nicht schlechterdings nothwendig ist, verwechselt werden darf. Dieser Einfluß müßte aus den Rechten des Menschen über-

haupt, und aus dem Recht, welches dem Volk besonders zukommt, bestimmt werden. Um aber in dieser Untersuchung nicht vielleicht nach etwas zu suchen, das es gar nicht geben kann, ist es nöthig, das Recht zu einer Revolution besonders zu erörtern, um zu wissen, ob es überhaupt ein solches Recht geben könne, und von welcher Art es sey. Die Menschenrechte sind die ursprüngliche Quelle aller andern. Eine Deduction derselben muß daher ieder Deduction anderer Rechte vorhergehen. Insoferne die Rechte positiv bestimmt sind, bedürfen sie freylich nicht so weit zurückgeführt zu werden, allein dann können sie auch nicht auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, sie gelten dann nur in dem Kreis von Menschen, der sich über sie verglichen hat, oder der sie wegen einer Tradition von der Heiligkeit ihres Ursprungs, oder auch aus bloßer Gewohnheit achtet. Da ich kein

kein Buch kannte, auf welches ich mich mit sicherm Beyfall des Publicums hätte berufen können, worinn sich diese Deduction vorfände; so hielt ich es für nöthig, sie in der ersten Abhandlung selbst zu versuchen. Auf diesen Grund bauete ich die zweyte, die über das Recht eine Revolution anzufangen überhaupt entscheiden soll. In dieser Abhandlung habe ich alle politische Erörterungen über die Veranlassung, Beschaffenheit und Folgen der Revolutionen, insoweit sie keinen Einfluß auf die moralische Entscheidung der Frage haben, gänzlich zu vermeiden gesucht. Um die Anwendung auf die Entscheidung der Hauptfrage mit Sicherheit machen zu können, hielte ich es für nöthig, den Begriff des Volkes überhaupt, und das moralische Verhältnis des Volks gegen den Theil, den man ihm gewöhnlich entgegensetzt, insbesondere zu

entwickeln, welches in der dritten Abhandlung geschehen ist. Die vierte, die die Hauptfrage betrift, mußte nothwendig, weil sie nur die Anwendung der in den vorhergehenden gefundenen Resultate auf einen bestimmten Fall enthält, die kürzeste werden; weil sie aber der Zweck ist, auf den sich die andern beziehen, so hielte ich es für schicklich den Titel der sämmtlichen Abhandlungen von ihr zu entlehnen. So lange man nicht über den Umfang und die Wichtigkeit der Menschenrechte einig ist, so lange kann man auch nicht über die moralische Würdigung der Revolutionen einig seyn. Die erste Abhandlung verdient daher die genaueste Prüfung, und die übrigen sind als eine Probe der Richtigkeit der in der ersten aufgestellten Grundbegriffe anzusehen, von deren Richtigkeit sich wieder an den Thatsachen, die uns die Geschichte darbietet, da-

durch

durch die Probe machen läßt, daß man versucht, ob sie zur Erklärung der moralischen Möglichkeit derselben zureichen, — welche Probe ich aber für dießmal dem Leser selbst überlasse. Die Gründe aus ihren Folgen zu prüfen, ist ein eben so wichtiges Geschäft, für die so leicht sich verirrende menschliche Vernunft, als Folgen aus wahrgeglaubten Gründen abzuleiten. Dieß Verfahren, die höchsten Gründe durch Reflexionen aufzusuchen, die Folgen richtig abzuleiten, und die Uebereinstimmung dieser Folgen mit dem, was sich in der Erfahrung als richtig bewährt hat, zu vergleichen, und etwas erst vermöge der Harmonie mit Erfahrung, Gefühl und unverdorbner Neigung, und nicht wegen der systematischen Darstellung allein, deren zwar iede Wahrheit fähig ist, die aber auch oft den Irrthum verbirgt, für wahr zu halten, war von ieher die Methode des gesun-

sunden Menschenverstandes, an die sich zu halten, wenigstens noch so lange räthlich seyn mögte, bis es den philosophischen Adepten gelungen seyn wird, den metaphysischen Stein der Weisen, oder das höchste Princip, von dem sich alle Wahrheiten, wie von einem Knäuel abwinden lassen, zu finden.

I.

Deduction der Menschenrechte.

Das Wort Recht bezeichnet in der deutschen Sprache einen Begriff von viel zu weitem Umfange, als daß er sich ohne nähere Bestimmung befriedigend erklären ließe. Unsere Sprache hat aber verschiedene Ausdrücke, die, da sie alle unter dem Begriff Recht stehen, nothwendig die Merkmale dieses Begriffs in sich fassen, und da sie dennoch in ihrer Bedeutung verschieden sind, zugleich eine Erläuterung und Anwendung dieses Begriffs geben müssen. Diese Ausdrücke sind aber nur in so weit zu dieser Absicht dienlich als sie *weder* eine tropische Bedeutung anderer Art, *noch* die ursprüngliche Bedeutung des Worts Recht (gerade) in sich enthalten. Die Ausdrücke, welche alsdann übrig bleiben sind folgende: es ist recht; er

hat recht; er hat ein Recht; er hat das Recht; er hat es mit Recht, (es geschieht mit Recht); er thut recht. Beyspiele in denen diese Ausdrücke vorkommen, werden am besten dazu dienen, uns ihre Verschiedenheit und Uebereinstimmung und dadurch den Begriff von Recht, unter den die Menschenrechte gehören, finden zu lassen. Beyspiele für den Gebrauch der angegebenen sechs Ausdrücke mögen folgende seyn: es ist recht, daß das hohe Spiel verboten wurde; er hat recht, wenn (daß) er seinem Nachbar nicht mehr den freyen Zutritt in seinem Garten verstattet; er hat ein Recht auf die angrenzende Wiese; er hat das Recht Branntewein zu brennen; er ist ein reicher Mann, aber er hat sein Vermögen mit Recht; er thut recht, daß er sich von seinem Herrn nicht mehr so hudeln läßt. Mehrere Beyspiele werden iedermann beyfallen. Die Verschiedenheit des Begriffs Recht der diesen Redensarten zum Grunde liegt, läßt sich sehr leicht auffinden, und dadurch muß sich auch das Gemeinschaftliche entdecken. In der ersten Redensart: es ist recht, wird nicht allein gesagt, daß etwas ge-

schehen

schehen dürfe, sondern es liegt auch noch der Nebenbegriff darin, daß es gut sey, daß es geschehe. In der zweyten: er hat Recht, bezieht sich der Nebenbegriff auf die Wahrheit des Rechtsgrundes, und auf die Billigkeit mit der etwas geschieht. Im zweyten Ausdrucke wird aber nur subjectiv geurtheilt, und wenn gleich der Ausspruch als objectiv gültig gethan wird, so wird die Sache doch nicht als objectiv schon entschieden, vorausgesetzt. In dem obigen Beyspiel wird iedermann so gleich aus der Art des Vortrags schliessen, daß es wahr seyn müsse, daß der Nachbar diese Härte verschuldet habe, aber daß diese Wahrheit noch nicht so allgemein bekannt sey, daß sie nicht mehr das Zeugniß des Erzählenden bedürfen sollte. In der dritten Redensart: er hat ein Recht, ist die Beziehung auf das positive Recht völlig klar. In der vierten: er hat das Recht, wird gesagt, daß etwas, das überhaupt für recht gehalten wird, einem ins besondere zugestanden werde. In der fünften: er hat es mit Recht, wird der Nebenbegriff des Verdienstes mit dem Recht verbunden. In der sechsten: er thut recht, wird

gleich mit angezeigt, daß man etwas vor seinem Gewissen verantworten könne.

In allen diesen Redensarten findet sich das Erlaubtseyn als eine vorauszusetzende Bedingung, wenn überhaupt das Wort, Recht, gebraucht wird. Die ersten zwey Redensarten beziehen sich im allgemeinen auf ein Erlaubtseyn, ohne zu bestimmen, ob die Erlaubniß schon gesetzlich gegeben worden, oder ob nicht vielmehr statt einer gesetzlichen Erlaubnis ein wirkliches Gebot statt finde. Im verneinenden Gebrauch dieser Ausdrücke, wo diese Zweydeutigkeit wegfällt, ist daher ihre Bedeutung weit stärker, und sie drücken, besonders der erste, eine auffallende Ungerechtigkeit aus, die unmittelbar das moralische Gefühl empört. Die positiven Gesetze haben auf das, was in den beyden ersten Ausdrücken Recht heißt, gar keine Beziehung, und sie können etwas erlauben, das durch diese Ausdrücke als ungerecht verworfen wird; wie z. B. wenn man sagt: es ist nicht recht daß der reiche N. seinen armen Nachbar, der ihn wegen der vielen Unglücksfälle, die ihn treffen, nicht gleich bezahlen

len konnte, von Hauß und Hof jagt. — Hier geben die Gesetze dem reichen N. das Recht unrecht zu handeln. Der Begriff von Recht in den zwey ersten Redensarten ist ein rein moralischer Begriff, und kann daher nicht zum Grunde gelegt werden, wenn nicht bloß vom Recht, sondern von Rechten die Rede ist. Es liegt auch in diesen beyden Ausdrücken allemal eine gewisse Verbindlichkeit, das zu thun was Recht ist, und wozu man Recht hat, ob gleich nicht immer eine vollkommene da ist, die in den folgenden ein Recht und das Recht haben nicht liegt; denn ich halte mich nicht für verbunden etwas deswegen zu thun, weil ich ein Recht, oder das Recht dazu habe, so wie ich mich dazu verbunden glaube, wenn ich einsehe, daß es recht ist es zu thun, ja ich kann, wie wir schon oben ein Beyspiel gegeben haben, Rechte besitzen, die ich nicht mit Recht in Ausübung bringen kann. Wenn daher von Rechten die Rede ist, so kann nur der Begriff von Recht zum Grunde gelegt werden, der sich in der dritten und vierten Redensart findet. In diesen ist das Recht ohne alle Ver-

bindlichkeit es wirklich auszuüben, und wenn ich gleich in besondern Staatsverhältnissen mein Recht dadurch verlieren kann, daß ich es nicht ausübe, so kann man mich doch deswegen ohne andere Gründe keines Unrechts beschuldigen. Ich habe erst dann Unrecht, wenn ich wider die Bedingungen, unter welchen ich das Recht habe, es dennoch behaupten will. Ehe man aber ein Recht haben kann, muß es wenigstens im allgemeinen schon entschieden seyn, daß dieß Recht nicht an sich ein Unrecht ist; der Grund eines Rechts selbst liegt daher allezeit in der Moral, und nur die Aus- und Ertheilung gehört in die eigentliche Rechtslehre. In dem mir also ein Recht oder das Recht ertheilt wird, wird mir eine bloße Vergünstigung ertheilt, etwas ohne weitere Anfrage zu thun, und auf Beystand gegen die mir etwan gemachten Hindernisse zu rechnen, wenn ich es für gut finde, das Gutbefinden aber ganz meiner Willkühr überlassen. In der fünften und sechsten Redensart liegt mehr als das bloße Recht seyn nach den positiven Gesetzen, und weniger als das absolute Rechtseyn. Es wird

dadurch angezeigt, daß der, der ein Recht hat, zugleich auf moralische Billigung des Gebrauchs dieses Rechts Rücksicht nimmt, ob ihm gleich nicht immer ein Vorwurf zu machen wäre, wenn er sich gleichwohl seines Rechts begeben hätte. Da der Mensch nur selbst über die innere Verpflichtung urtheilen kann, und die Ausübung der Rechte eine Gewissenssache ist, so kann von dem Recht ein höchst ungerechter Gebrauch gemacht werden, ohne daß es durch positive Gesetze gehindert werden kann. Wenn daher eine Erklärung vom Recht in der Beziehung gesucht wird, um daraus die nothwendige äussere Anerkennung gewisser Rechte im Staate herzuleiten, so kann die Einschränkung, der die Ausübung dieser Rechte von Seiten der Moral unterworfen ist, nicht in die Erklärung des Rechts aufgenommen werden, ob sie gleich in die Erklärung dessen, was recht heissen kann, nothwendig mit hinein gehört. In so fern iemand ein Recht hat, bleibt ihm seine Willkühr innerhalb dieses Rechts von aussen unbeschränkt. Dieses Vermögen nach Willkühr zu handeln kommt ihm durch das

Recht zu, und muß ihm als recht, nicht als bloß erlaubt in einem einzelnen Fall, zugestanden seyn. Diese Zugestehung muß bestimmt und allgemein anerkannt, das heißt, gesetzlich seyn. Ein Recht kann daher richtig so erklärt werden: es ist eine gesetzliche Anerkennung einer unbeschränkten Willkühr in gewissen durchs Gesetz bestimmten, oder von demselben nicht besonders ausgenommenen Fällen. Werden andere von der Ausübung dieses Rechts durch ein bestimmtes Gesetz ausgeschlossen, so entsteht daraus nicht nur ein Recht, sondern auch das Recht. Die Summe aller dieser Fälle, in denen ich ein oder das Recht habe, macht den Inbegriff meiner Rechte aus. So wie die Erlaubnis aus Güte nicht hinreicht, ein Recht darauf zu gründen, so ist auch Gewalt allein nicht im Stande ein Recht aufzuheben. Was die Moral erlaubt ist zwar recht, aber es ist deswegen nicht ein Recht, das letztere wird nur durch die Gesetzgebung bestimmt. Die Moral bestimmt daher, was recht ist, und die Rechtslehre, was ein Recht einer gewissen Person ist. Untersucht die Rechtslehre nur, was vermöge der

Moral ein Recht seyn kann, und was wegen der Verhältnisse, in welche die Menschen treten müssen, um bey der Entwicklung ihrer Kräfte am glücklichsten und friedlichsten mit einander zu leben, dafür erklärt werden soll, so heißt sie **Naturrecht**; bestimmt sie was in einem Staat dafür erkannt wird, so heißt sie **Rechtsgelahrtheit**. Das positive Recht darf dem Naturrecht nie zuwider seyn, weil es dadurch auch gegen die Moral wäre; aber es kann unter den im Naturrecht möglichen Rechten, einige, als wirklich bestimmen, ohne entscheidende Gründe für diese Auswahl zu haben. Darauf gründet sich die moralische Möglichkeit verschiedener Gesetze in verschiedenen Staaten. Hier entsteht nun die Frage, ob es so bestimmte Rechte giebt, daß kein Staat, der nicht unmoralisch genannt werden müßte, unterlassen kann, sie gesetzlich anzuerkennen? und ob es daher Fälle giebt, in denen meine Willkühr in ieder Staatsverfassung, die moralisch ist, (und das sollen sie alle seyn,) gesetzlich anerkannt, oder wenigstens unbeschränkt seyn muß, ja welche nicht einmal diese Anerkennung be-

sonders bedürfen, sondern sie schlechterdings voraussetzen, wofern die Gesetzgebung selbst nicht ihrer Würde verlustig seyn soll? diese Fälle müßten dadurch schon bestimmt seyn, daß ich eine Person bin, und die Beschränkung meiner Freyheit in diesen Fällen, müßte zugleich auch die Aeusserung meiner Persönlichkeit aufheben. Diese Rechte würden dann Menschenrechte seyn, und sie würden allein dadurch gesetzlich im Staate anerkannt, daß ich vom Staate für eine Person erklärt bin.

Die weitere Erörterung führt wieder auf drey Fragen: muß ieder Mensch als eine Person anerkannt werden, oder giebt es einen bestimmteren Charakter der Persönlichkeit? ist die Anerkennung dieser Rechte, die unnachlaßliche Bedingung, um einer Gesetzgebung als moralisches Wesen zu gehorchen? und was ist überhaupt die innere Bedingung der Gültigkeit eines Gesetzes? die letzte Frage wollen wir am ersten untersuchen, weil sie die Untersuchung der übrigen nicht voraussetzt, aber diese nicht ohne daß iene beantwortet ist untersucht werden können.

Ge-

Gesetz ist die Vorschrift, nach der etwas entweder geschehen muß oder geschehen soll. Jenes sind Naturgesetze, dieses sind Freyheitsgesetze. Jedes Gesetz für ein freyes moralisches Wesen muß daher den Charakter des Sollens haben. Das Sollen bestehet aber in der eigenen Ueberzeugung, daß eine Vorschrift meiner moralischen Natur so angemessen ist, daß ich es als Gesetz dieser Natur anerkennen muß. Eine Vorschrift, die diesen Charakter nicht an sich hat, kann wohl für mich zwingend seyn, wie die Naturgesetze, aber ich brauche ihr nicht zu gehorchen, und ich kann und soll meine Freyheit gegen alles behaupten, was mich zu etwas zu zwingen sucht, daß ich nicht soll. Die bürgerlichen Gesetze, die nicht durch Zwang sondern durch Gehorsam befolgt werden sollen, dürfen dem Charakter der Freyheitsgesetze nie widersprechen. Es ist die innere Bedingung eines ieden Gesetzes, welches Menschen gegeben wird, daß es den Sittengesetzen nicht widerspreche. Diese Sittengesetze kündigen sich dem Menschen unmittelbar in seinem Bewüßtseyn an, und wenn seine Freyheit gleich nicht durch

sie gebunden ist, so ist doch ihr Daseyn für ihn unläugbar. Sie bedürfen keiner menschlichen Bestätigung, sondern werden von uns mit der Achtung aufgenommen, die Gesetze, die als mögliche Gebote eines heiligen Willens erkannt werden, erfordern. Da die bürgerlichen Gesetze aber durch Menschen gegeben sind, so können diese Gesetze von andern Menschen nur dann mit Achtung aufgenommen, und mit gutem Willen befolgt werden, wenn sie entweder iene Sittengesetze selbst sind, die in der Gesellschaft als Befehle vorgetragen werden, auf deren Uebertretung nun auch zeitliches, von Menschen veranstaltetes Weh gesetzt ist; oder wenn ihre Vernunft selbst die Nothwendigkeit des Gesetzes zu ihrem Wohl einsieht; oder wenn sie den Menschen, der sie gab, von einer Gottheit begeistert glauben. Das letzte wird aber von einer cultivirten Nation nicht ohne Prüfung geglaubt, und da diese Prüfung nur durch die Vernunft geschehen kann, welche untersucht, ob das, was ein Mensch vorträgt göttlich seyn kann, so gründet sich alle innere Verbindlichkeit der Gesetze darauf, daß sie dem er-

ersten Sittengesetz und der Vernunft gemäß sind. Es wird zwar vieles von den Menschen als ein Gesetz geachtet, das wider die Vernunft ist, wie z. B. daß der Landmann seine Aecker durch keinen Zaun vor den Verwüstungen des Wildes schützen, oder das überflüßige Wild ausrotten soll; allein dieser Gehorsam gründet sich auf die seit langer Zeit gewohnte Unterdrückung, und auf abergläubische Unterwürfigkeit gegen Despoten: keiner aber, der des Nahmens Mensch würdig ist, wird eine solche Verordnung des Nahmens Gesetz würdig finden. Die Vernunft ist und bleibt die einzige wahre Gesetzgeberin; denn selbst das Sittengesetz wird durch sie erkannt, und seine Forderungen näher entwickelt. Was der Vernunft widerspricht, kann kein Gesetz für Menschen heissen, es ist der Ausspruch eines Thoren, oder die Drohung eines Räubers.

Die Vernunft beurtheilt ein Gesetz in zwey Rücksichten, *an sich*, als der moralischen Natur des Menschen angemessen oder widersprechend, und *in Beziehung auf den Zweck*, der durch das Gesetz erreicht werden

soll. Der Zweck den Menschen bey allen ihren Handlungen, ihrer Natur nach haben, ist Glückseeligkeit bey einem guten Gewissen. Die Gesetze können nun wohl Letzteres allein, als das Höchste, zum Zwecke haben, aber nicht das Erstere, sehr wohl aber beydes zu verbinden suchen. In der erstern Rücksicht sind sie bloß moralische Gesetze, in der zweyten sind sie bürgerliche Gesetze, deren Zweck darinnen besteht, zu verhindern, daß das Laster nicht äussern Wohlstand bewirken könne, und die Tugend darben müsse. Was ohne Einfluß auf das äussere Wohl anderer ist, ist kein Gegenstand der bürgerlichen Gesetze. Die innere Bedingung der Gültigkeit eines Gesetzes ist daher die Vernunftmäßigkeit. Eine Bedingung der Gültigkeit eines Gesetzes für Menschen ist es also, daß sie nichts enthalten, was einem moralischen Wesen entgegen ist. Alle Fälle, die meiner Willkühr überlassen werden müssen, um mich als moralisches Wesen zeigen zu können, dürfen durch das Gesetz nicht anders bestimmt seyn, als sie es durch freye Wahl eines moralischen Wesens an sich selbst schon sind, und

wenn man diese Fälle unter den Begriff Menschenrechte zusammen faßt, so darf kein Gesetz die Menschenrechte einschränken.

Die Frage, ob ieder Mensch als moralisches Wesen oder als Person betrachtet werden müsse, kann nur dadurch entschieden werden, daß der Charakter der Persönlichkeit angegeben wird. Die Persönlichkeit ist das Vermögen mich nach selbstgewählten Gesetzen zu Handlungen zu bestimmen, oder nach Maximen zu handeln. Wo dieses Vermögen angetroffen wird, da muß die Persönlichkeit anerkannt werden. Daß es Menschen giebt, bey denen dieses Vermögen problematisch ist, kann die Gesetzgebung, die sich nie in die Gefahr setzen soll die Moralität zu verkennen, nicht berechtigen, irgend einen Menschen anders als eine mögliche Person zu behandeln. Die Anerkennung der Menschenrechte ist daher eine allgemeine Bedingung der moralischen Gültigkeit einer Gesetzgebung.

Wir gehen nun zur nähern Bestimmung der Menschenrechte über. Sie sind alle unter der Formel begriffen: Der Mensch muß als eine Person behandelt werden. Der Charakter einer Person

son ist Selbstbestimmung aus Einsicht. Alles ist daher wider die Menschenrechte, was Bestimmung durch fremde Willkühr allein fordert. Dieß ist das ursprüngliche, alle andern unter sich begreifende Menschenrecht, daß er seine Willkühr nicht durch die bloße Willkühr eines andern einschränken lassen darf. Es muß ausser fremder Willkühr allezeit noch ein anderer Grund, den er selbst billigen kann, wenn er ihn einsieht, vorhanden seyn, um seine Willkühr einzuschränken — und dieser Grund muß die Abwendung eines äusseren die Gesellschaft treffenden Uebels seyn, um ihn ins besondere durch die bürgerlichen Gesetze einzuschränken. Dadurch unterscheiden sich Erziehung und Gesetzgebung. Die Erziehung kann den Menschen in vielen Fällen beschränken, wo ihm die bürgerlichen Gesetze freye Willkühr lassen müssen. An diesem Leitfaden lassen sich die Menschenrechte aufsuchen, indem man nur die Fälle bemerken darf, wo keine Einschränkung durch sittliche und vernünftige Gründe Statt haben kann, ohne die Persönlichkeit aufzuheben, und wo die Beschränkung keinen Grund in den allge-

gemeinen gesellschaftlichen Interesse hat. Wo nur die bloße Willkühr eines andern ihn beschränken kann, da hat der Mensch ein Recht seiner Willkühr zu folgen, und sich der ihm entgegenstrebenden Willkühr des Andern mit Gewalt zu widersetzen.

Am deutlichsten fällt in die Augen, daß ihn nur da bloße Willkühr beschränken könne, wo sein Benehmen ohne allen Einfluß auf das mit Vernunft und Recht zu fordernde Wohl und Wehe anderer ist, und er schlechterdings, wenn er als moralisches Wesen handeln will, aus innerer Ueberzeugung handeln muß. Ich habe hier den Beysatz mit Vernunft und Recht deswegen gemacht, weil man nur unter dieser Bedingniß auf das Wohl anderer Rücksicht zu nehmen hat, indem die Gerechtigkeit selbst eine Störerin des Wohls der Bösen ist. Diese Gleichgültigkeit für das wahre Wohl und Wehe der Gesellschaft und die Nothwendigkeit innerer Ueberzeugung findet sich: 1) in Gewissenssachen, in so fern nicht das Betragen in Handel und Wandel, sondern nur der Trost für das Herz von ihnen abhängt.

2) in Meinungen die rein wissenschaftlich sind, oder nur das Urtheil über etwas, und keinen Vorsatz etwas zu thun enthalten. Diese Menschenrechte sind unter dem Nahmen der Gewissens- und Gedankenfreyheit bekannt. Erstere bezieht sich vorzüglich auf Religion.

Die Gewissensfreyheit kann dem Menschen nicht genommen werden, und alle Gesetze, die sie ihm rauben wollen, verdienen diesen Nahmen nicht. Unter mehrern Gründen für diese Behauptung sind die folgenden die wesentlichsten. Die Religion soll, wie allgemein anerkannt ist, ein Trost des Menschen und keine Plage seyn; sie soll ihn über seine unvermeidlichen moralischen Gebrechen trösten, und ihm ein Mittel zu größrer Stärke im Vollbringen des Guten abgeben, indem sie die Gründe, die die Vernunft allein zur Rechtschaffenheit darbietet, dadurch wirksamer macht, daß sie die Ausübung der Tugend zugleich als das Gebot eines heiligen unabänderlichen Willens ankündigt, und Gott, der diesen Willen hat, zugleich als einen gerechten und allwissenden Richter darstellt. Wie kann sich nun ein Mensch

anmassen Religion zu gebieten? wie kann er befehlen, was mich trösten, und was mich schrecken soll, ohne das geringste jenes Trostes und dieses Schreckens in seiner Gewalt zu haben? wie kann er sich anmassen sich zum Schutze des Allerhöchsten aufzuwerfen, vor dem er seinem eigenen Geständniß nach Staub ist! kann er etwa beweisen, daß er ein bevollmächtigter Gottes ist, der nicht die freye Verehrung der Gottheit im Geiste und in der Wahrheit, sondern einen heuchlerischen Sclavendienst für den Gott, dem nur ein reines Herz huldigen kann, erzwingen will? Vernunft allein sagt uns was recht und unrecht ist, und die Religion macht uns nur stärker es zu thun, sie kann uns daher zu bürgerlichen Geschäften weder tauglich noch untauglich machen. Nicht die Religion, die wir bekennen, sondern die Beharrlichkeit im Guten, das wir erkennen, welche uns unsere Religion giebt, macht uns zu biedern oder schlechten Bürgern. Einem Menschen allein deswegen zu trauen, weil er gleiche Religion mit mir bekennt, wäre eben so sonderbar, als wenn ich iemand, den ich übrigens gar nicht kenne,

mein ganzes Vermögen anvertrauen wollte, weil er mich versichert, daß er gleiche Grundsätze der Oekonomie mit mir habe. Ich kann nie von der Religion, zu der sich iemand bekennt, auf seinen moralischen Charakter schliessen, sondern nur von der Religion die er im Herzen hat, und die ich nur aus seinen Werken kennen kann. Die Maximen des Menschen machen ihn gut oder böse, und die Religion giebt diesen Maximen nur Stärke und Beharrlichkeit im Handeln. Der einzige Einwurf, der gegen die Gewissensfreyheit mit Schein gemacht werden kann, liegt in der Frage: müssen Religionen geduldet werden, die keine andern neben sich dulden, sondern alle andern verdammen? und muß sich folglich allgemeine Gewissensfreyheit nicht selbst zu nichte machen? ich antworte: diese Frage ist eigentlich eins mit der: muß man die Herrschaft des Aberglaubens dulden? Religion kann, als solche, nie die bürgerliche Ordnung stören. Wer seine Religion nicht um [redacted] selbstwillen liebt, wer andere zu ihr zwingen will, der kann unmöglich von ihrer Wahrheit und Göttlichkeit überzeugt

seyn

seyn, denn sonst würde er ihren Sieg durch die Allmacht Gottes glauben, und sich nicht anmassen, der unberufene Sachwalter der Gottheit zu seyn. Wer vorgiebt an Gott und Unsterblichkeit zu glauben, und dennoch ieden, der in Religionsmeinungen von ihm abweicht, auf dieser Erde gestraft sehen will, der kann unmöglich im Herzen an Gott glauben, er fürchtet sich nur vor den Bildern, die sich seiner Einbildungskraft bemächtigt haben, und neidet den Glücklichen, der von dieser Angst frey ist. Ein solcher Mensch ist ein Verrückter, der den Vernünftigen als seinen ewigen Feind haßt. Eine Religion die durch Zwang die Menschen bekehren will, ist so wenig Religion, als ein Gesetz, das von den Menschen unbedingte Unterwerfung unter den Eigensinn eines andern fordert, ein Gesetz ist. In einer andern Abhandlung *) habe ich das Verhältniß zwischen Religion und Staat zu bestimmen gesucht, und ich erachte es daher nicht für nöthig,

 das

*) Ueber die Alleinherrschaft, im teutschen Mercur, December 1793.

das schon dort gesagte hier zu wiederholen. Jede Religion, die sich in den Grenzen der Religion hält, muß vom Staate geduldet werden; der Vernunft allein bleibt die Würdigung der Religionen überlassen, und wer sich zu keiner Religion bekennen will, muß auch seinem Gewissen überlassen werden. Jede Religionsübung die nicht die guten Sitten beleidigt, und offenbar abergläubisch ist, muß daher in iedem guten Staate geduldet werden. Aber es muß dagegen auch iedem unbenommen seyn, die Güte und Wahrheit einer Religion durch die Vernunft zu untersuchen, und was bey dieser Untersuchung als lächerlich erscheint, darf auch belacht werden. Die Wahrheit kann nie lächerlich seyn, sie kann es nur dadurch scheinen, daß sie durch Falschheit verunstaltet wird, und man kann sie nicht dadurch retten, daß man den Spötter verfolgt, sondern nur dadurch, daß man zeigt, daß der Spott nicht trift. Thätliche Störung des Gottesdienstes einer Gemeinde darf aber deswegen in einem Staate nicht geduldet werden, weil sie die Duldung aufheben würde, und der Staat hat in der

Bestrafung des Muthwilligen und des Fanatikers keinen Unterschied zu machen. Sie sündigen beyde gegen die Gewissensfreyheit. — Ich habe hier die Gewissensfreyheit nur in Rücksicht auf die Ausübung und Würdigung der Religion betrachtet, in anderer Rücksicht findet sie kein Hinderniß vom Staate, weil er sie nur durch die Ausübung der Religion kennt. In so ferne nicht über die Religion selbst, sondern über die Dogmen einer Religion, über deren Anzahl und Erklärung, über die Beweißgründe dieser Dogmen, und über die historischen Zeugniße geurtheilt wird, gehört das Recht der Beurtheilung zur Denkfreyheit, die wir nun näher bestimmen wollen.

In so ferne man nicht wissen kann, was iemand denkt, ist es unmöglich sich eine Herrschaft über die Gedanken anzumassen; aber dieß heißt auch nicht Denkfreyheit, sondern diese findet nur dann Statt, wenn ich meine Gedanken, ohne durch die Gesetze deswegen bedroht zu seyn, frey heraussagen kann. Unbezweifelt ist es, daß niemand ein Recht haben kann, mir die Entdeckung wissenschaftlicher

Wahrheiten zu verbieten; denn die Cultur meiner Vernunft gehört zu meiner Menschheit, und ich gehe sogleich zur Frage über, ob es unter die Menschenrechte gehört, meine Meinung über alles frey zu sagen. Ich behaupte, daß diese Frage mit Ja beantwortet werden muß. Wenn es ausgemacht wäre, daß Wahrhaftigkeit ohne alle Einschränkung eine Pflicht ist, so würde folgen, daß ich meine Gedanken über alles frey sagen soll, und ich müßte daher das Recht haben, zu thun was ich thun soll: allein es ist durch den gesunden Verstand längst entschieden, daß ich nicht unbedingt wahrhaft zu seyn brauche. Die genaue Bestimmung, wo ich eine Ausnahme von der Wahrhaftigkeit machen darf, hängt davon ab, in wiefern gewisse Wahrheiten als mein Eigenthum anzusehen sind, und ob der andere immer ein Recht hat von mir Wahrheit zu erwarten. Die Wahrheit ist nur dann Wahrheit, wenn sie an sich, als Zweck, betrachtet wird. Im Gegentheil wenn sie nur deswegen gesucht wird, weil sie zu etwas gut ist, so gehört sie unter die Mittel, die allein nach dem Zweck zu beurtheilen sind. In diesen

Fäl-

Fällen habe ich ein Recht aus der Wahrheit ein Geheimniß zu machen, und ich darf sogar eine Unwahrheit sagen, wenn die Wahrheit ein Mittel zur Erreichung eines verwerflichen Zwecks wäre. Wer sich etwan mit dieser Lehre in der Theorie nicht aussöhnen kann, der gebe auf seinen eigenen Wandel Acht, und er wird eine Menge Fälle finden, in denen er darnach handelte, ohne daß er Ursache findet es zu bereuen. Wem könnte es z. B. gereuen, einen Menschen, den ein Jähzorniger verfolgte, das Leben dadurch gerettet zu haben, daß er diesem einen andern Weg angab, als der Verfolgte nahm? Ich verspare die weitere Ausführung für einen andern Ort, und bemerke nur, daß sich aus der Pflicht wahrhaft zu seyn, das Recht allezeit meine Meinung zu sagen keinesweges ableiten läßt. Denn iene Pflicht erfodert eine sehr genaue Bestimmung, wenn sie ohne Ausnahme befolgt werden soll. Der Unterschied der sich zwischen den beyden Sätzen findet: ich darf alles sagen, was ich weiß, und ich darf meine Meinung über alles sagen, wird eher dazu dienen das Recht der Denkfreyheit einzusehen.

sehen. Im erstern Fall kann ich ein Verräther seyn, aber im zweyten urtheile ich nur über einen vorgelegten Fall, und ich habe allerdings ein Recht darüber zu urtheilen, wie ich darüber urtheile. Mir das Recht nehmen meine Meinung zu sagen, hiesse es mir zur Pflicht machen sie zu verhehlen, und kein Staat kann ein Recht haben, den Menschen zu zwingen, sich anders zu stellen als er ist, denn dieß hiesse ihm seine Persönlichkeit verbieten. Ich gebe zu, könnte iemand einwenden, daß iedem erlaubt seyn muß, seine Meinung zu *sagen*, und daß er deswegen keiner Verantwortung ausgesetzt ist, weil er sie *sagt*, aber kann es nicht unrecht seyn, diese Meinung zu *haben*? ich antworte: es ist nicht unrecht, eine Meinung zu *haben*, aber es ist unrecht keine bessere annehmen zu *wollen*! Der Staat hat blos auf Handlungen zu sehen, und nie kann er durch Meinungen in Gefahr kommen. Sind sie wahr, so sündigt er, wenn er sie unterdrückt, und sind sie falsch, so wird die Wahrheit sie schon zu verdrängen wissen!

Die Denkfreyheit äussert sich vorzüglich in drey Wirkungen, in der gesellschaftlichen Unterhaltung, in der vertrauten Correspondenz, und in der Preßfreyheit. Was die Unterhaltung betrift, so darf sie nach dem, was wir bisher gesagt haben, nicht eingeschränkt werden, ohne daß die Menschenrechte beleidigt werden. Kann man verbieten, daß sich Menschen einander zeigen, wie sie sind? Unwahrheit muß widerlegt, und Verläumdung bestraft werden; aber ersteres geschieht durch Gründe, und letzteres kann nicht geschehen, wenn die Verläumdung nicht erwiesen wird. Ueber die Preßfreiheit ist sehr viel geschrieben worden. Ich lasse alles, bis auf die beliebte Distinction zwischen Preßfreyheit und Preßfrechheit in seinen Würden: aber mich däucht, daß alles was von dem Mißbrauch der Preßfreyheit gesagt wird, bloße Chimäre ist, den Fall ausgenommen, wodurch sie ein Unbekannter ungestraft verläumden kann. In diesem Falle gehört sie aber nicht unter die Denkfreyheit, denn dadurch, daß ich ein Recht habe meine Meinung zu sagen, habe ich kein

Recht mich von der Verantwortlichkeit über diese Meinung vor dem Richterstuhl der Wahrheit loszusagen. So bald ich nicht blos theoretische Wahrheiten, sondern Fakta erzähle, so kann man fordern, daß die Richtigkeit derselben erwiesen werde, und da dieß nur durch Zeugnisse geschehen kann, so bin ich als ein Lügner gebrandmarkt, wenn ich keinen Zeugen dafür stellen kann. Wenn die Preßfreyheit zur Verunglimpfung gebraucht wird, so kann man fordern, daß sich der Verfasser nenne, und seine Aussage beweise; nennt er sich nicht, so erklärt er sich als Verläumder, und die Regierung ist es dem Verläumdeten schuldig, den Verbrecher auszuforschen, und jenem Genugthuung zu verschaffen. Sind es aber Fakta, die die bürgerliche Ehre nicht betreffen, so kommt es dann auf Gründe und nicht auf Zeugnisse an, und der Nahme des Verfassers ist daher gleichgültig; seine Meinung wird dadurch weder wahr noch falsch, daß er sich nennt; er kann sich vertheidigen, ohne sich zu nennen, oder er kann schweigen und sie ihrem Schicksal überlassen. Die freye Correspondenz

läßt

läßt sich nicht aus der Denkfreyheit allein herleiten; denn daraus, daß ich meine Meinung frey sagen darf, folgt noch nicht, daß ich Geheimnisse gegen den Staat haben darf. Es liegt zwar in der Denkfreyheit zugleich das Recht, meine Gedanken mitzutheilen, wem ich will, und niemand hat daher das Recht meine Briefe zu erbrechen, als der an den sie gerichtet sind; aber es setzt dies auch, wenn dieß Recht gegen den Staat gelten soll, voraus, daß meine Briefe nichts als Gedanken enthalten, und keine Verrätherey oder andere nachtheilige Verabredung dadurch bewirkt wird. Im letztern Falle hat nicht allein der Staat, sondern so gar der Privatmann das Recht einen Brief zu erbrechen. Wie kann aber der Staat wissen, daß eine Correspondenz für ihn nicht nachtheilig sey? in einem Staat, der die Freyheit der Meinung nicht einschränkt, hat es nie eine Gefahr für mich, daß mein Brief erbrochen wird, ausgenommen, daß dadurch vieles, was ich nur Einem sagen wollte, nun auch denen bekannt wird, die den Brief erbrechen. Diese dürfen aber von allem, was sie lesen,

keinen

keinen andern Gebrauch machen, als der den Staat unmittelbar betrift, oder sie beleidigen die Menschenrechte; aber weiter sehe ich nicht ein, daß man das Recht des Staates auf die Untersuchung der Correspondenz beschränken könne. In einem Staate, wo mir unschuldige Meinungen zum Verbrechen angerechnet werden, da ist die Erbrechung der Briefe ohnedem das kleinste Uebel, das man zu ertragen hat. Ganz anders ist es aber, wenn man im Staate die Briefe, die von einem andern Staat in einen andern gehen, auffängt und erbricht. Dieß ist offenbar ungerecht, denn da steht er nur in dem Verhältniß, worin ein Nachbar zum andern steht. Nur ein gegründeter Verdacht kann ihm ein Recht dazu geben, aber er ist dann auch schon als im Zustand des Krieges mit dem andern Staate zu betrachten. Die Untersuchung der Correspondenz zweyer Staaten durch einen dritten ist eine Kriegserklärung.

Gewissens- und Denkfreyheit sind die nothwendigen Bedingungen, zur Aufklärung, und die Aufklärung ist dem Menschen Pflicht. Ich mache mich der Würde eines

Men-

Menschen verlustig, wenn ich mir nicht die zum menschlichen Leben gehörige Einsicht zu verschaffen suche. Jedermann hat nicht bloß ein Recht, sondern eine Pflicht sich aufzuklären. Die Frage, ist es gut, daß das Volk aufgeklärt werde? wäre gottloß, wenn sie nicht absurd wäre. Der Mensch wird nicht aufgeklärt, er muß sich selbst aufklären. Freylich kann man ihm die Gelegenheit rauben, seinen Geist auszubilden, aber man kann ihm nicht diese Ausbildung selbst geben, und die Frage kann daher nur folgenden Sinn haben: soll man dem Volk die Gelegenheit zur Aufklärung rauben? Da nun der Mensch nur in so ferne er denkt, und nach Maximen handelt, seine Persönlichkeit beweißt, und sich des Menschennahmens werth macht, so heißt es so viel als: soll man den Menschen die Gelegenheit nehmen, ein Mensch zu seyn? und nun ist der Fragende selbst in der Frage begriffen, und niemand der fragt, kann über die Antwort urtheilen. Wollte aber iemand fragen und urtheilen zugleich, so hätte er zu erweisen, daß er ein Wesen ganz anderer Art ist, als die er zum Volke rechnet. —

Ge-

Gewöhnlich halten sich die Leute die so fragen für aufgeklärt, und dann hiesse die Frage: ist es gut daß andere denken wie ich? und darauf sage ich: Nein! denn wenn dir dein Gewissen nicht sagte, daß du ein Schurke bist, so könntest du nicht daran zweifeln. Wird die Frage in Rücksicht auf den Staat gethan, so ist es eben so viel als wenn gefragt würde: ist die Regierung weise und gerecht? denn wenn sie es ist, so muß sie ein aufgeklärtes Volk haben, welches ihre Güte einsieht, ist sie es aber nicht, so wird sie freylich nur ein dummes Volk ertragen können. Eine Verkehrtheit der Begriffe ist es die Aufklärung oder den freyen Gebrauch der Vernunft, vor der Staatsverfassung zu rechtfertigen, denn diese muß sich vor der Vernunft rechtfertigen. Man kann nicht fragen: verträgt sich Weisheit und Tugend mit der Staatsverfassung? sondern: verträgt sich die Staatsverfassung mit Weisheit und Tugend? nicht: ist die Aufklärung dem Staate nützlich? sondern: schadet die Staatsverfassung der Aufklärung nicht? der Unterschied zwischen wahrer und falscher Aufklärung hat keine obiective Gül-

tigkeit

tigkeit; denn Aufklärung ist das Bestreben die Wahrheit durch eigene Untersuchung zu erkennen, sie kann daher nur in so ferne falsch heissen, als sie gar nicht da ist, so wie man auch von falscher Tugend spricht, wo gar keine vorhanden ist.

Die Menschenrechte, die wir bisher untersucht haben, gehörten darum nicht in das Gebiet der Gesetzgebung, weil sie keinen unmittelbaren Einfluß auf das Wohl der Gesellschaft haben, und weil sie, da ihre Ausübung allein von der innern Thätigkeit des Menschen abhängt, kein Gegenstand eines Gesetzes, welches jederzeit nur durch äussere Handlungen befolgt werden soll, seyn können. Es giebt aber auch noch andere, welche die Gesetzgebung deswegen anerkennen muß, weil sie die Bedingung enthalten, unter welcher der Mensch sich überhaupt als moralisches Wesen in der Gesellschaft zeigen kann. Diese wollen wir nunmehr untersuchen.

Bey dem Religionszwang will man den Menschen nicht um seine Moralität bringen, im Gegentheil glaubt man sie ihm dadurch zu

geben. Ein gleiches geschieht bey der Einschränkung der Denkfreyheit. Den Fall, daß beydes aus absichtlicher Bosheit und Tyranney geschehen könne, ziehe ich hier nicht in Betrachtung, weil es nicht nöthig ist, zu bestimmen, welche Rechte dem Menschen nur in verwerflicher Absicht, sondern welche ihm überhaupt — nicht entzogen werden können. Wenn man aber von einem Menschen begehrte, daß er schlechterdings das thun sollte, was ein anderer Mensch nicht unter göttlicher, sondern unter menschlicher Autorität wollte, so würde man seine Moralität völlig dadurch aufheben, und er wäre kein Mensch mehr, sondern ein Werkzeug eines Menschen. Daß dies niemand darf, ließ sich eben so gut beweisen als wir es bey der Gewissens- und Denkfreyheit gethan haben, aber wir wollen nun den Beweis auf die entgegengesetzte Art führen, und darthun, daß es niemand dulden soll, daß man ihm die Mittel raube seine Moralität in Handlungen zu zeigen. In jenem Falle ist die Vermessenheit des Menschen, der sich anmaßt über Gewissen und Gedanken anderer zu herrschen, und in diesem die

Herab-

Herabwürdigung des Leidenden, den man als Werkzeug gebrauchen will, anschaulicher.

Der Mensch, als moralisches Wesen, ist sich der Maximen nach denen er handelt bewußt, er kennt die Gesetze, denen diese Maximen untergeordnet seyn müssen, er ist daher zugleich Richter über sich selbst, und kann keinen fremden Willen wegen seiner Handlungen für verantwortlich erklären. Was der Mensch thut, hat Er gethan, und kein Befehl eines andern, wenn es nicht Pflicht ist diesem Befehl zu gehorchen, entschuldigt ihn. Es kann aber nie Pflicht seyn, wider Pflicht zu handeln, und der Mensch kann nie einem Befehl gehorchen, als in der Voraussetzung, er würde ihm von einem mit der Moralität einstimmigen Willen gegeben. Diese Voraussetzung darf aber nicht ohne Grund gemacht werden, sondern muß durch die Vernunft erkannt werden. Kein Wille ist als fehlerlos und heilig vorauszusetzen, als der göttliche, bey iedem andern kann ich die Güte des Willens nie anders als aus der Güte der Handlung erkennen, und ich darf bey keinem Menschen schliessen, weil er einmal

 nichts

nichts böses begehrte, so wird er immer nur Gutes von mir begehren. Es findet daher gar keine Ausrede des Menschen mit einem fremden Willen vor dem Richterstuhl der Moral Statt, er ist und bleibt für alles selbst verantwortlich. Nur in so ferne als nicht über die Rechtmäßigkeit eines Vorhabens, sondern über die Tauglichkeit desselben zur Erreichung eines gewissen Zwecks zu urtheilen ist, kann er dem Befehl eines andern gehorchen. Die Klugheit verträgt sich mit Subordination, aber die Sittlichkeit ist iederzeit gebietend. Der Mensch darf nie auf Selbsturtheil über Recht und Unrecht Verzicht thun, sonst vergiebt er seine Würde. Dieß ist die Quelle der Pflichten gegen sich selbst. Sie stehen unter dem allgemeinen Gesetz: zeige Persönlichkeit in allem was du thust. Diese Pflicht muß ich erfüllen, und kann sie auch erfüllen, in so weit mich mein Gewissen darüber rechtfertigen kann; aber die Mittel mich vor den Augen der Welt zu rechtfertigen, können mir entzogen werden. Moralität soll aber nicht blos in der Gesinnung bleiben, sondern in Handlungen dargestellt

werden,

werden, und daraus entspringt ein Recht auf alles, was zur äussern Darstellung der Moralität erfordert wird. Das Recht auf alles was nöthig ist, mich als moralisches Wesen zu zeigen, gehört daher zu den Menschenrechten. Die allgemeine Formel unter der diese Menschenrechte stehen, kann so ausgedrückt werden: Niemand darf mich als einen Gegenstand seiner bloßen Willkühr behandeln. Es in der That nicht zu seyn, ist Pflicht, den Schein davon nicht zu dulden, ist ein Recht. Dieses Recht besteht vorzüglich darinnen, daß ich keinem Fremden den willkührlichen Gebrauch meiner Kräfte zulassen, daß ich meinen Körper nicht zum Genuß hingeben, und daß mir meine Freyheit nicht durch bloße Willkühr beschränkt werden darf. Dazu kommt noch, daß ich ein Betragen der übrigen Menschen gegen mich fordern kann, welches zeigt, daß sie meine Menschenrechte anerkennen. Ein Betragen, welches diese Anerkennung nicht ausdrückt, kann nicht von mir geduldet werden, ohne daß ich selbst die Achtung zu verwirken scheine, die andere meinen Rechten schuldig sind. Selbst wenn es

nicht in meiner Macht steht, jenes Betragen von mir abzuwenden, weil die Gewalt zu groß ist, selbst dann bleibt immer ein kleiner Flecken an meiner Ehre hängen, weil das Faktum, das mich herabwürdigte, augenscheinlich, die Gesinnung aber in mir, die sich nicht herabwürdigen ließ, nur denkbar ist. Der Mensch der aus schmutzigem Eigennutz sich über die Begegnung, die er von andern erfährt, wegsetzt, wird allgemein verachtet. Aus diesen Gründen ließe sich eine Theorie der natürlichen Ehrenforderung und Höflichkeit ableiten.

Daß ich keinen willkührlichen Gebrauch meiner Kräfte ohne Rücksicht auf Recht und Unrecht zulassen darf, ist nachdem was bereits gesagt worden gewiß keinem Zweifel mehr unterworfen. Die Sprachen selbst haben darüber entschieden, und brandmarken nicht allein den Beleidiger, sondern auch den Vergeber dieser Menschenrechte. Schmeichler, Kuppler, Creatur u. s. w. sind die Nahmen, die dem gegeben werden, der sich zu Diensten brauchen läßt, die ihn herabwürdigen, weil er dadurch seine Menschenrechte vergiebt. Und dieß geschieht

mit Recht! denn ich kann mich iederzeit bey dem Gebrauch meiner Kräfte schützen. Die bisher angeführten Menschenrechte haben dies gemein, daß sie mir nicht wider meinen Willen entzogen werden können. Mein Gewissen kann nicht beherrscht, meine Gedanken mir nicht genommen, und meine Kräfte nicht wider meinen Willen gebraucht werden. Diese Rechte haften an meinem Selbst, und man könnte sie Rechte der Selbstständigkeit nennen. Es findet aber unter diesen Rechten der Selbstständigkeit noch ein Unterschied Statt. Diejenigen nähmlich, die sich auf Gewissens- und Gedankenfreyheit beziehen, kann ich aufzuopfern scheinen, ohne darum nothwendig in der Achtung anderer zu fallen. Denn man kann nie genau entscheiden, ob mich innere Ueberzeugung, oder Furcht, oder Vortheil dazu bewog, und ob also die Aufopferung wahr oder nur scheinbar war. Opfere ich aber das Recht auf, meine Kräfte nicht wider meinen Willen brauchen zu lassen, so kann ich durch nichts meine Niederträchtigkeit beschönigen — ich müßte denn beweisen können, daß man mich

gezwungen, und daß ich zwar schwach, aber nicht niederträchtig war.

Der Bandit nimmt die unterste Stufe unter diesen verworfenen Creaturen ein, und versäumt die Pflicht gegen sich selbst, weil er sich als Maschine brauchen läßt. Der Bandit ist von dem Mörder der Art des Verbrechens nach völlig verschieden. Er ist nicht über den Mord, den er begeht, verantwortlich; dieser fällt ganz auf den, der ihn dazu braucht, sondern er ist deswegen schuldig, daß er einen Mord auf das Gewissen eines andern begeht, und dadurch aller Menschenrechte verlustig. Er kann nicht für den Mord bestraft werden, diese Strafe fällt auf den, der sich seiner als eines Werkzeugs bediente, sondern er darf nicht im Staate geduldet werden, weil er sich als Werkzeug unbedingt gebrauchen läßt. Durch eine bey den Menschen nicht seltene Selbsttäuschung über die Richtigkeit seiner Maximen, ist es möglich, daß sich ein Bandit seine Verworfenheit verbirgt, und in andern Fällen so gar edel handelt. Ich kann einem andern den Gebrauch meiner Kräfte zu irgend einem nicht

verwerflichen Zweck überlassen, aber er darf mich nicht dazu ohne freyen Vertrag zwingen, dieß ist ein Menschenrecht; mich nie zu etwas verwerflichen brauchen zu lassen, dieß ist Pflicht gegen mich selbst.

Den der sich einem andern zu dessen Gebrauch aus Eigennutz überläßt, nennt man eine feile Seele. Die Beleidigung dieser Menschenrechte, ist sehr gewöhnlich, aber für den Menschenfreund auch sehr traurig. Der Zwang zum Soldatenstande, das Matrosenpressen und mehr dergleichen gehört hieher. Ich bin verbunden die Gesetzgebung, der ich mich mit freyer Wahl und mit Besonnenheit unterworfen habe, zu beschützen, aber nicht Eroberungen machen und den Eigensinn eines andern mit meinem Blute vertheidigen zu helfen. Mein Körper ist mein unleugbares Eigenthum, niemand hat ein Recht darüber zu schalten und niemand darf mich zur Stillung seiner Lüste zwingen. Mich nur dem überlassen zu dürfen, den ich frey wähle, ist mein Recht; in dieser Wahl mich nur durch meine Neigung bestimmen und nicht erkaufen zu lassen, ist

Pflicht gegen mich selbst. Die Beherrschung und Leitung der Neigung selbst gehört in ein anderes Gebiet der Moralität. Von einer Hure die ihr Gewerbe auf eigene Rechnung treibt, kann man wohl sagen, daß sie die Pflichten gegen sich selbst verletzt, ihre Menschenrechte nicht achtet, und ihre Würde verliehrt, aber man kann nicht sagen, daß sie auf ihre Würde förmlich Verzicht thut; denn sie handelt zwar wider ihre Würde, aber sie begiebt sich derselben nicht vertragsmäßig, wie der Fall wäre, wenn sie sich in ein Bordell verdingte.

Ein Bordell oberherrlich erlauben, heißt die Menschen von der Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst oberherrlich loßsprechen, und sie zu privilegiren, mit dem Verkauf der Menschenrechte ein Gewerbe zu treiben. Eine moralische Absurdität, so auffallend als es eine geben kann. Die dadurch zu erhaltende Sicherheit gegen Ansteckung, wenn sie auch eben so gewiß wäre, als sie zweifelhaft ist, kann nicht dagegen in Betrachtung kommen, denn es ist besser daß tausend Wollüstlinge erkran-

ker

ken als daß die Menschheit in einem Menschen herabgewürdigt werde. Da diese Menschenrechte vorzüglich in dem weiblichen Geschlechte beleidigt würden, so hat auch die Gesetzgebung vorzüglich für dessen Schutz zu sorgen.

Die vom Staate gebilligte Vorenthaltung der unter diese und die vorige Gattung gehörigen Menschenrechte, wird mit dem passenden Nahmen *Leibeigenschaft* belegt. Ich brauche wohl nicht zu beweisen, daß sie an sich selbst ungerecht ist, und daß man es nicht als eine Gnade oder Großmuth zu preisen hat, wenn iemand auf diese unmenschlichen Rechte Verzicht thut; er erfüllt nur seine Pflicht, wofür ihm niemand danken darf. Es wäre ein strafbares Verbrechen, wenn er es versäumte.

Die Beschränkung meiner äussern Freyheit hindert mich zu handeln, und nimmt mir das Vermögen mich als moralisches Wesen zu zeigen. Ich habe also ein Recht auf meine Freyheit. Jede *Gefangenschaft* die nicht durch Verbrechen, welche in Rechtsform erwiesen sind, verdient worden ist, ist eine Beleidigung der Menschenrechte. Die Pflicht gegen mich

selbst,

selbst, fordert mich auf, alles anzuwenden, mich zu befreyen, und die Achtung für einen Menschen der im Kampfe mit dem Despotismus nicht müde wird, sich in seinen Menschenrechten zu behaupten, ist das sicherste Kennzeichen, wie stark und wie allgemein das Gefühl für Menschenrechte ist. Diese Beleidigung der Menschenrechte ist leider! noch sehr häufig, und ein trauriger Beweiß, wie weit wir noch in der Gesetzgebung zurücke sind, weil die Beleidigung des Rechts der Menschheit mit Staatsgeheimnissen entschuldigt wird, und der Richter sich fürchtet, sich vor dem angeblichen Verbrecher vertheidigen zu können, und bloß behauptet, er sey ein Verbrecher, ohne es vor dem Publicum zu beweisen. Wie müssen die Gesetze beschaffen seyn, deren Vollziehung das Licht scheuen muß! Unter diese Gattung von Menschenrechten gehört auch die Freyheit mich von einem Staat in den andern zu begeben. Wie viel und welches Eigenthum ich aber von einem Staate in den andern führen darf, ist eine andere Frage, die nur nach einer vollständigen Theorie des Eigenthums

beantwortet werden kann. So viel läßt sich im allgemeinen bestimmen, daß ich das Eigenthum, welches mir durch eine Art des Erwerbs, die in allen Staaten ein Eigenthumsrecht gründet, zukommt, und welches zugleich transportabel ist, bleiben muß, denn ich entsage nur einem Staate, aber nicht dem bürgerlichen Zustand überhaupt. Im letztern Fall würde ich füglich alles Eigenthum, da ich es nur in der bürgerlichen Gesellschaft behaupten kann, verliehren. Jede Art Eigenthum kann aber durch Geld transportabel werden; und ich kann daher alles, was ich zu Gelde machen kann, mitnehmen, ohne daß eine moralisch angeordnete bürgerliche Verfassung es mir wehren darf, dieß läßt sich aber hier nicht bestimmen.

Bis hieher haben wir die Menschenrechte betrachtet die dem einzelnen Menschen an sich zu kommen. Nun wollen wir diejenigen aufsuchen, die ihm im Verhältniß mit andern Menschen zukommen. Sie lassen sich aus dem Satz entwickeln: kein Mensch kann mehr als Mensch seyn. Eine Person zu seyn ist die höchste Stufe auf der

ein sterbliches Wesen stehen kann, und diese Stufe kann von allen Menschen erreicht werden. Was ein Mensch sich anmassen darf, dürfen sich alle anmassen. Alle Rechte, die sich ein Mensch erwerben kann, können sich alle erwerben. Man kann aber nicht sagen, alle Menschen haben gleiche Rechte. Was bey dem einen Recht ist, ist es unter gleicher Bedingung bey dem andern auch, aber wozu der eine ein Recht hat, hat es darum nicht auch der andere. Ein Recht wird nur durch Gesetze ertheilt, und diese müssen ausser dem Rechtseyn überhaupt, noch einen andern Grund zu Bestimmung der Anerkennung des Rechts, als ein Recht einer bestimmten Person haben. Dieser Grund kann ursprünglich kein anderer seyn, als die Möglichkeit der Ausübung des Rechts; denn es wäre thöricht ein Recht zu ertheilen, welches von dem, dem es ertheilt wurde, nicht ausgeübt werden könnte. Alle Rechte müssen erworben werden. Die Erwerbung geschieht ursprünglich durch den Beweiß, daß man das Vermögen habe vom Recht Gebrauch zu machen. Alle andere Rechtstitel sind nicht ursprünglich,

son-

sondern gründen sich auf Verträge, oder bezeichnen nicht den ursprünglichen Erwerbsgrund, sondern einen Grund, wodurch ein anderer von dem Erwerb meines Rechts ausgeschlossen wird. Der ursprüngliche Rechtstitel z. B. auf ein Feld ist, daß ich die Früchte brauchen, und es bearbeiten kann. Die Urbarmachung eines niemand gehörigen Landes ist ein zweyter Rechtstitel, der aber nicht mein Recht auf das Land begründet, sondern nur den andern von der Möglichkeit, sich dies Recht ebenfalls für sich zu erwerben, ausschließt. Ein Recht das ich erworben habe, kann mir so lange ich den Rechtstitel, durch den ich es erwarb, noch besitze, nicht genommen werden; sonst würden die Gesetze sich selbst widersprechen.

Aus dem bisher gesagten ergeben sich folgende Grundsätze für die Bestimmung der Rechte. 1) Nichts kann ein Recht werden, was nicht überhaupt recht ist. 2) was recht ist, wird durch das Thun desselben ein Recht. 3) Was ein Recht aufheben würde, kann kein Recht mehr werden. Hieraus folgt, daß alle Menschen gleiche Ansprüche haben auf die Rech-

te die noch nicht erworben sind, aber nicht, daß sie gleiche Rechte haben. Der Satz: alle Menschen sind von Natur gleich, steht in gar keiner Verbindung mit dem: alle Menschen sind sich an Rechten gleich; denn durch den Beysatz von Natur, werden die Rechte, die sie alle erwerben müssen, ausgeschlossen. Die Menschenrechte in Beziehung auf das gesellschaftliche Verhältniß bestehen darinn, daß es keine Rechte geben kann, die meine Menschenrechte, (die ich mir dadurch erwerbe, daß ich mich als Person zeige,) aufheben würden: daß die Ertheilung der Rechte nach obigen Grundsätzen geschieht, und daß die Willkühr mir nicht den Erwerb von Rechten zu hindern sucht. Diese Willkühr würde sich dann zeigen, wenn mir der Erwerb von Rechten, die kein von Andern erworbenes aufheben, verboten würde. Es muß über meine Rechte eben so geurtheilt werden, wie über die Rechte anderer. Daraus folgt: alle Menschen haben gleiches Recht, aber aus dem gleichen Recht, können sehr ungleiche Rechte entspringen. Unter den Bedingungen, unter denen sich der Eine ein Eigenthum erwer-

ben

ben kann, muß es sich der andere auch erwerben können; unter den Bedingungen, unter denen der eine Ehrenstellen erhält, muß sie der andere auch erhalten können, aber wenn er diese Bedingungen nicht erfüllt, so hat er auch die daraus entspringenden Rechte nicht. Die Ungereimtheit eines Ackergesetzes, oder einer gleichen Vertheilung des Eigenthums unter die Bürger eines Staats, durch den Staat, wird dadurch völlig klar. Denn, entweder sind diese Güter gemeinschaftlich erworben oder nicht. Im erstern Fall kommen sie allen zu, und alle haben ein Recht auf einen gleichen Theil, der ohne ein besonders Gesetz ihr Eigenthum ist: in diesem Fall ist das Gesetz unmöglich; im letztern Falle aber haben sich alle entweder schon gleich viel erworben, und das Gesetz ist unnütz, oder ihre Besitzungen sind ungleich, dann würde das Gesetz, dem einen ein Erwerbsmittel geben, von dem es den andern ausschließt; denn der, der sich kein Eigenthum erwarb, bekäme deswegen eines, weil er sich keines erwarb, und das Gesetz wäre ungereimt.

Da ich dadurch, daß ich ein Recht habe, jedes Recht unmöglich mache, das mein Recht aufheben würde, so kann der andere sich dies Recht nicht erwerben, bevor ich das meinige aufgebe. Ich darf meine Rechte aufgeben, weil ich sie mir erwarb, und sie können mir nicht abgedrungen werden, weil sie mir gesetzlich zugestanden sind, ich kann also dem Andern mein Recht abtreten, und da er mir gleichfalls seine Rechte abtreten kann, so können wir unsere Rechte gegen einander veräussern. Die Veräusserung der Rechte heißt in Beziehung auf die, welche sie mit freyen Willen leisten, ein Vertrag. Aus den Verträgen entspringen abgeleitete Rechte. Alle Menschen haben das Recht Verträge zu schliessen. Ueber die Menschenrechte kann kein Vertrag geschlossen werden, weil ich mit ihnen das Recht einen Vertrag zu schliessen verliere. Niemand kann sich selbst zum Sklaven machen.

Bisher haben wir gezeigt, welches die Rechte des Menschen in der Gesellschaft sind in so ferne ihm die Gesellschaft ein Recht zu etwas giebt; nun giebt es aber noch andere, die er

hat,

hat, in so ferne ihm die Gesellschaft das Recht zu etwas giebt. Zur Bequemlichkeit des Lebens und zur grössern Sicherheit, daß ein Bedürfniß nicht fehle, ist es oft gut, daß ein Recht, welches seiner Natur nach von mehrern ausgeübt werden könnte, einem Einzigen ausschliessend ertheilt werde. Vorzüglich ist dies nothwendig, wenn Gefahr vorhanden ist, daß ein Recht wegen des geringen Nutzens, den es giebt wenn es mehrere ausüben, gar nicht ausgeübt würde. Unter diesen Umständen thut die Gesetzgebung recht, wenn sie einigen, die jenes Recht am meisten übten, ausschliessend das Recht dazu giebt. Dieß ist die natürliche und rechtliche Entstehung der Innungen, Monopolien u. s. w. Diese Einrichtungen an sich beleidigen die Menschenrechte auch nicht. Da sie aber immer eine Einschränkung der ursprünglichen Rechte sind, so müssen sie sich einer Kritik ihrer Nothwendigkeit zum Wohl der Gesellschaft unterwerfen. So bald sie nicht nothwendig sind, sind sie ungerecht, und so bald sie die Bereicherung Einzelner zum Zweck und Erfolg haben, so sind sie als weder durch Recht

noch durch Bedürfniß, sondern durch die Willkühr eingeführt, den Menschenrechten zuwider.

Hieher gehört die Frage von der Rechtmässigkeit privilegirter Stände. Als eine Ausnahme vom ursprünglichen Recht, müssen sie nicht allein den Menschenrechten nicht zuwider, sondern auch noch im Staate nothwendig seyn, wenn sie rechtmäßig seyn sollen. Ob sie diesen Forderungen ein Genüge leisten, ist schon von vielen untersucht worden, und die Resultate dieser Untersuchungen sind sehr verschieden ausgefallen. Die Ursache mag wohl darinnen liegen, daß man die beyden Fragen: war es recht Stände zu privilegiren? und: ist es recht, ihnen die Privilegien zu nehmen? nicht von einander trennte. Wenn es recht seyn soll die Privilegien aufzuheben, so müßen die Privilegirten dadurch nicht zugleich an entschiedenen Rechten verlieren; sie können nicht für den Fehler der Gesetzgebung büßen. Der Besitz dieser Rechte hat sie von dem Erwerb anderer zurückgehalten, sie können also vom Staate Entschädigung fordern, der aber die Rechte anderer nicht dazu anwenden darf, und ihnen

sie

sie also nicht wohl geben kann. Alles was die privilegirten Stände gegen den Staat sagen können, der ihre Privilegien aufheben will, das können die andern Stände gegen den Staat sagen, der solche Privilegien gab. Denn sie können Entschädigung für die bisherige Verkürzung an Rechten fordern, die der Staat auch nicht wohl leisten kann. Wird die Frage über die privilegirten Stände einmal nicht bloß spekulativ, sondern pragmatisch erörtert, so ist eine Revolution unvermeidlich. In den Fällen wo die Privilegien dem Menschenrecht zuwider sind, müssen sie ohne weiters aufhören, und da findet keine Frage von Entschädigung Statt. Es ist eine reichliche Entschädigung, der Strafe dafür, daß man ein solches Privilegium angenommen hat, zu entgehen.

Der Adel war bisher am öftersten der Gegenstand der Untersuchung. Eine Hauptschwierigkeit bey dieser Untersuchung ist der Begriff, den man im allgemeinen mit dem Wort Adel zu verbinden hat. Meiner Ueberzeugung nach haben die Schriftsteller recht, welche den Adel weder von persönlichem Verdienst, noch von

Begünstigung der Obergewalt im Staat ursprünglich ableiten, sondern ihn auf verschiedene Stämme der Menschen zurückführen. Daraus erklären sich die Ehre und die Vorrechte, die dem alten Adel, dessen Verdienste kein Mensch mehr weiß, vor dem neuen, der sich oft durch wahres Verdienst empor schwang, ertheilt werden. Aber darinnen denke ich sehr verschieden von jenen Schriftstellern, daß diese Stammverschiedenheit ein Recht gründen könne. Aberglaube und Zeitumstände gaben ihr einen Werth, wie vielen andern Dingen, der vor der Vernunft verschwindet. Dem Neger ist seine Fetisse heilig, aber uns nicht mehr, und doch sind noch in vielen Religionsgebräuchen Spuren des Fetissendienstes, woraus aber niemand schliessen wird, daß die Fetissen mit Recht für heilig gehalten werden. Eben so wenig giebt die Achtung, die man noch jezt hin und wieder dem Adel erzeigt, einen Beweiß ab, daß man sich von einem andern Menschenstamm als Leibeigener behandeln lassen soll. Besser wäre es die Frage nur auf den Adel eines gewissen Landes zu erstrecken, denn alsdann könnte man den Begriff

griff entbehren, und brauchte nur zu untersuchen, ob die Freyheiten dieses Adels die Menschenrechte nicht beleidigten, und dem Ganzen nicht schadeten. Diese Untersuchung gehört aber als eine specielle nicht in meinen Plan. Wollte man aber unter dem Adel weiter nichts als eine ehrenvolle Auszeichnung vor andern Bürgern, wegen gewisser Verdienste, verstehen, die sich übrigens ieder erwerben kann, so würde man dem Adel in diesem Sinne nicht den geringsten Vorwurf der Unrechtmäßigkeit machen können.

Offenbar ungerecht ist es, wenn Menschen von einem Recht, das allen zukommen kann, und für ieden gleich vortheilhaft bleibt, ausgeschlossen werden. Dies findet bey dem Gebrauch meiner Kräfte zum Lebensgenuß, und bey der Benutzung meines Eigenthums Statt. Hier sind alle Menschen gleich, und von keinem kann verlangt werden, daß er weniger Vergnügen genieße als der andere, wenn dieser in seinen gültigen Rechten nicht dadurch gekränkt wird. Wenn ein Stand es nicht dulden will, daß ein anderer mit ihm gleiches Vergnügen genießt, so handelt er wider die Men-

schenrechte. Darf ein Mensch Kinder zeugen, so dürfen es alle; darf ein Mensch sich in Seide kleiden, so dürfen es alle; und darf ein Mensch im Wagen fahren, so dürfen es alle. In allen, was bloß zum Genuß gehört, haben alle Menschen gleiche Rechte. Dies hindert aber nicht daß gewisse Rechte nur mit Aufopferung gewisser Vergnügungen erworben werden können; denn ich darf meine Rechte aufgeben, wenn ich nicht eben dadurch eine Vernachlässigung der Pflicht gegen mich selbst ankündige: nur darf ich nicht dazu gezwungen werden. Aus diesem Gesichtspunkt liesse sich über das ehelose Leben der Geistlichen und Soldaten entscheiden: Es widerspricht den Menschenrechten nur dann, wenn iemand gezwungen wird, Geistlicher oder Soldat zu werden; ergreift er aber diese Stände unter den damit verbundenen Bedingungen freywillig, so wird er nicht an seinen Menschenrechten gekränkt, sondern er begiebt sich derselben von selbst. Die Frage ist daher nur, ob es gut oder recht sey, das ehelose Leben mit gewissen Ständen zu verbinden. Bey dem geistlichen Stande ist es deswegen

gen unrecht, weil es unmöglich richtig seyn kann, daß ein Mensch nur dann ganz gerecht und fromm ist, wenn mit ihm das Menschengeschlecht ausstirbt. Bey dem Soldatenstand aber kann nichts dafür und dawider gesagt werden, bis der moralische Werth dieses Standes selbst bestimmt ist, eine Untersuchung die mit den Menschenrechten, ausser den Fällen die wir schon bestimmt haben, viel zu wenig gemein hat, als daß hier ein Ort für sie seyn sollte.

Die letzte Classe von Menschenrechten begreift, wie wir gesehen haben, nicht sowohl unmittelbare Rechte, sondern vielmehr nur das Recht sich Rechte zu erwerben unter sich. Die Rechte die der Mensch sich Kraft seiner Menschenrechte erwirbt, kann er aufgeben und sie gegen andere veräussern; nur das Recht sie wieder zu erwerben, wenn er will, muß er sich vorbehalten; aus dem erhellt in wie fern ein Mensch des andern Diener seyn dürfe. Ein Diener ist eine Person, die auf die Selbstbenutzung (nicht auf den Selbstgebrauch) ihrer Kräfte, gegen Vortheile, die ihr ein anderer zusagt, Verzicht thut. Er gelobt nur Gehor-

sam, in so ferne eine Handlung Nutzen oder Schaden bringt, nicht aber in so ferne sie gut oder böse ist. Der Bediente leistet bedingten Gehorsam, (Gehorsam unter der Bedingung, daß man ihn zu nichts bösemgebrauchen wolle;) von dem Sklaven aber wird unbedingter Gehorsam gefordert, leisten kann er gar keinen, weil er keinen Vertrag schliessen kann. Der Bediente muß seinen Vertrag halten, der Sklave darf sich frey machen, so bald er kann.

Wenn die bisher abgehandelten Menschenrechte unter Gattungsbegriffe gebracht werden, so sind es folgende: 1) Befolgung der Foderung meines Gewissens, in dem was nur mich betrift. 2) Mittheilung der Gedanken. 3) Selbstgebrauch der Kräfte. 4) Unbeschränktes Eigenthum über den Körper. 5) Unbeschränkte Freyheit im Wandel. 6) Ein den Menschen als Person ehrendes Betragen. 7) Gleiche Vortheile mit andern sich Rechte zu erwerben. 8) Freyer Gebrauch seiner Rechte, oder das Recht Verträge zu schliessen. 9) Gleicher Anspruch auf Lebens-Genuß. Wer will, kann sie unter folgende drey Rubriken bringen: Rechte

der Selbstständigkeit (1 — 3), der Freyheit (4—6), der Gleichheit (7—9), und dieses zeigt zugleich, daß sie vollst~~immig~~ durchgegangen worden sind. / ändig

Die Menschenrechte kommen dem Menschen von dem Staate als mögliche Person, und also in iedem Alter zu, aber der Mensch wird unwissend in allem und also auch im Gebrauch seiner Rechte gebohren, er braucht daher eine Anleitung zum Gebrauch seiner Menschenrechte. Dieß Bedürfniß wird durch die Minorennität angezeigt. Minorenn in der That ist, wer seine Menschenrechte nicht mit Weisheit geltend zu machen weiß, Maiorenn, wer dies versteht. Die bürgerlichen Gesetze, die nicht bey allen Menschen die Minorennitätsiahre besonders bestimmen können, welches auch an sich unmöglich ist, weil es kein bestimmtes Merkmal der anfangenden und bleibenden Klugheit giebt, bestimmen ein Alter, in welchem möglicherweise ieder Mensch zur Einsicht seiner Rechte gelangt seyn kann. Diese Einsicht kann ihrem Obiect, den natürlichen Forderungen des Menschen, nicht zuvorkommen, und daher kann

nie-

niemand, ehe alle seine Triebe vollständig erwacht sind, für maiorenn erklärt werden. Niemand ist vor den sechszehenden Jahr für Maiorenn zu halten. Dies ist die physische Maiorennität, und die obige dagegen die moralische. Die Gesetze müssen auf die Erziehung und auf die Gelegenheit, die der Mensch zu seiner Ausbildung hat, und auch darauf, daß er unter dem Deckmantel der Minorennität nicht despotisirt werden kann, Rücksicht nehmen, und deswegen ein geschicktes Mittelalter zur Majorenn-Erklärung wählen. Die Erfahrung zeigt, daß ein Mann nach dem dreyßigsten und ein Frauenzimmer nach dem fünf und zwanzigsten Jahre keine Fortschritte mehr in der Bildung ihres Charakters machen — er verstärkt sich wohl, aber er verändert sich nicht mehr; dies sind daher die äussersten Jahre, in denen der Mensch maiorenn seyn muß, oder er wird es nie. Sechszehn Jahre ist die mindeste Zeit in der er es seyn kann, das Mittel zwischen beyden ist daher, die durch die Gesetze zu bestimmende Zeit der bürgerlichen Maiorennität, welches bey dem Mann das drey und zwanzigste, bey dem Wei-

be das ein und zwanzigste Jahr ist. Uebrigens mögte es bey jetziger Art der Erziehung immer noch besser seyn, diese Zeit durch die Gesetze hinauf, als sie herunter zu setzen; wie dies auch in allen mir bekannten Gesetzen der Fall ist. Wenn sich bey einer Person deutliche Spuren ihres Unvermögens zeigen, sich bey ihren Rechten zu schützen, so darf sie die Regierung in iedem Alter für minorenn erklären — ein Fall der z. B. bey zu gutmüthigen Verschwendern, bey Blödsinnigen u. a. m. eintritt. Nun ist uns weiter nichts zu untersuchen übrig, als die Frage: ob die Menschenrechte verwirkt werden können? Verwirkt werden sie von iedem, der sie in Andern nicht achtet. Der Beleidigte darf sich mit Gewalt in seinen Rechten schützen, und den andern als bloße, ihm lästige Sache behandeln. Verwirkt werden sie von iedem Verbrecher, der die die Menschenrechte schützenden Gesetze nicht achtet. Nur der Verbrecher verwirkt sie, aber nicht der der aus Schwachheit fehlt. Verbrechen ist es, wenn ich meinem Vortheil und meiner Neigung, zum Trotze des Gesetzes folge. Vergehen

ist es, wenn ich zu Gunsten meines Vortheils oder meiner Neigung Ausnahme von Gesetz mache. Schwachheit ist es, wenn mir Leidenschaft das lebhafte Bewußtseyn des Gesetzes raubt. Oft ist es schwer zu bestimmen, welcher Fall eigentlich vorhanden ist. Der Gesichtspunkt, aus dem man die Uebertretung der Gesetze ansieht, ist entweder der der strengen Gerechtigkeit, die blos das Verhältniß der Handlung zum Gesetz betrachtet, oder der der Billigkeit, die auf die übrigen Handlungen und die Lage des Uebertreters Rücksicht nimmt. Die Nachsicht, die wir alle bedürfen, fordert uns auf mehr nach Billigkeit als nach dem strengen Recht zu richten, und ohne die stärksten Beweise niemand seiner Menschenrechte für verlustig zu erklären. Die nähere Bestimmung der Rechte, die ein Mensch durch verschiedene Verbrechen verliert, und der Dauer dieses Verlusts und andere damit verwandte Untersuchungen gehören in das natürliche Strafrecht — eine auffallende Lücke unsers bisherigen Naturrechts. Der Grund dieses Mangels mag darinnen liegen, daß es deutlicher in die Augen

fällt,

fällt, daß die Bestimmung einer Strafe, eine gesellschaftliche Uebereinkommniß erfordert, als die Bestimmung des Rechts, aber sie ist zu beyden gleich nothwendig, und in so ferne sind beyde positiv, aber beyde müssen so weit es möglich durch Vernunft und nicht durch Willkühr bestimmt werden — und in so ferne gehört die Regel für diese Entscheidung ins Naturrecht. Ehe man fragt: wie stark soll etwas bestraft werden? muß schon vorher entschieden seyn, ob man überhaupt strafen dürfe? was für strafwürdig zu halten sey? und von welcher Art die Strafe seyn könne?

Es giebt viele Menschen, ja ganze Nationen welche zur Einsicht in ihre Menschenrechte noch nicht gelangt, oder durch lange Sklaverey von jener Einsicht völlig entwöhnt sind, keinen Begriff davon und kein Verlangen darnach haben — wie soll man mit diesen Menschen umgehen? wie man mit minorennen Menschen umgeht! Sie haben noch keine Selbstständigkeit; Gewissens- und Denkfreyheit hat für sie keinen Sinn, und Freyheit wissen sie nicht zu gebrauchen; aber sie sind doch Menschen die dies alles lernen können. Man gebe

ihnen

ihnen keine Freyheit, und dringe ihnen keine Rechte auf, die sie nicht zu gebrauchen wissen, aber man suche ihnen diejenigen kennen zu lernen, die sie zu ahnden anfangen, und entziehe ihnen diese nicht, die sie zu begehren wissen, sondern unterrichte sie in dem Gebrauch derselben.

Viele Menschen werden dagegen durch Gewalt und Aberglauben an ihren Menschenrechten, die sie sehr wohl kennen, gekränkt — was sollen diese thun? Alles was sie können, sich in ihren Rechten zu schützen. Aber über diesen Punkt werden erst in der folgenden Abhandlung nähere Erörterungen vorkommen.

Die Menschheit hat nun Hofnung, daß die glücklichen Zeiten herannahen, wo die Menschenrechte geachtet, und die Regierungen geehrt und dauerhaft seyn werden, darum, weil dann die Regierenden weise, die Regierten aufgeklärt, und beyde Theile gerecht und billig sind; — Hoffnung, daß die düstern Zeiten verschwinden werden, wo bisweilen nur dadurch Ruhe im Staate erhalten werden konnte, daß die Regierenden listig, die Regierten dumm, und beyde Theile abergläubisch waren.

II.

Ueber das Recht eine Revolution anzufangen.

Jede Frage über das, was recht ist, kann auf zweyerlei Art untersucht werden, nähmlich: als eigentliche Rechtsfrage, und als Gewissenssache, (juristisch und casuistisch.) Die leztere Untersuchung muß iederzeit entscheidend über die Frage ausfallen, aber die erstere kann sich oft damit endigen, daß die Frage gar keine Rechtsfrage sey: wird dies aber vor der Untersuchung schon vorausgesezt, so ist man in Gefahr, die Frage aus falsch angewandten Principien entscheiden zu wollen, und die Beantwortung muß dann, wie sie auch ausfalle, allezeit unrichtig seyn, weil sie abspricht, wo sie blos abweisen sollte; (mich logisch auszudrücken: weil sie ein bestimmtes Urtheil giebt, wo sie nur ein unendliches geben konnte.) In

den bürgerlichen und polizey- Angelegenheiten ist es gewöhnlich so leicht zu entscheiden, und meistens schon positiv entschieden, ob eine moralische Frage zugleich eine Rechtsfrage sey, daß man gewöhnlich gar keine Untersuchung darüber anzustellen braucht: aber bey Angelegenheiten, die nicht vor die gewöhnlichen sowohl civil- als criminal- Gerichtshöfe gehören, darf die Untersuchung nicht übergangen werden, sondern bey diesen muß es iederzeit bestimmt werden, ob sie vor einen höhern Richter gehören, oder ob sie dem Gewissen gänzlich überlassen werden müssen.

Die Frage über das Recht zu einer Revolution kann unstreitig nicht bey einem gewöhnlichen Gerichtshofe entschieden werden, weil ein fremder sich die Entscheidung nicht anmaaßen darf, und der einheimische durch diese Frage selbst gleichsam suspendirt ist, indem er dadurch nothwendig Parthey wird. Es ist auch die Untersuchung einer Revolution bisher, so viel ich weiß, nie von den gewöhnlichen Gerichtshöfen, sondern von einer besonders dazu niedergesetzten Commission vorgenommen worden. Es

könnte

könnte hiezu auch noch der Grund gekommen seyn, daß bey einem Attentat auf die höchste Gewalt den untern Gerichtsstellen, als möglicher weise implicirt, von der Regierung nicht wohl die Untersuchung allein anvertraut werden konnte. Bey dieser Frage ist es daher, ehe wir sie beantworten, vorzüglich nothwendig zu untersuchen, ob sie überhaupt eine Rechtsfrage sey. Bey ieder Rechtsfrage findet die Voraussetzung Statt, daß sie von irgend einem Richter, wo nicht nach wirklichen, doch nach möglichen positiven Gesetzen entschieden werden kann; denn wenn sie auch das erstemal vorkäme, so muß die richterliche Entscheidung derselben doch ein positives Gesetz für künftige Fälle abgeben können. Dazu ist aber erforderlich, daß das Recht oder Unrecht, nicht blos in der Gesinnung bestehe, sondern durch äußere Thatsachen erkannt werden könne, und daß die Befugniß des Gerichtshofs unbezweifelt sey. Bey unserer Frage aber, da über das Recht zu einer Revolution entschieden werden soll, ist es unmöglich, die Befugniß irgend eines Gerichtshofs zu erweisen; indem ieder vor der Revo-

lution bestehende von der Gegenparthey seyn müßte, weil durch die Revolution seine Gültigkeit in Anspruch genommen wird; es läßt sich daher wohl eine Comite denken, die untersuchte, ob eine Revolution gut, aber kein Gericht, das darüber urtheilte, ob sie selbst an sich, ohne Rücksicht auf dazu gewählte Mittel rechtlich wäre. Ein positives Gesetz darüber müßte nothwendig bestimmen, entweder ob überhaupt eine Revolution rechtlicherweise erlaubt oder unerlaubt wäre, oder unter welchen Umständen sie erlaubt wäre. Im ersteren Falle würde das verbietende Gesetz etwas verbieten, was durch kein Gesetz verboten werden kann; indem durch das was verboten wäre, die Kraft der Gesetze selbst aufgehoben würde, und das Verbot also gar keinen Vortheil brächte: das zugestehende Gesetz aber würde seine eigene Autorität zufällig machen, welches wider die Würde der Gesetzgebung ist: im zweyten Falle würde es der Klugheit der Gesetzgebung widersprechen, Fälle als möglich zu bestimmen, die ihre eigene Autorität vernichten würden, und diese Fälle nicht rechtlich unmöglich zu machen. Die

Frage über das Recht eine Revolution anzufangen, kann daher gar nicht rechtlich entschieden werden. Da man nun unter dem Ausdruck, das Recht haben, eine besondere Begünstigung ein übrigens positiv anerkanntes Recht auszuüben, versteht, so ist die Frage selbst unrichtig gestellt, und es muß anstatt: wer hat das Recht eine Revolution anzufangen? gefragt werden: wer thut Recht, wenn er eine Revolution anfängt? Die Frage gehört also einzig und allein vor den Gerichtshof der Moral, und das Recht eine Revolution anzufangen, kann niemanden positiv weder gegeben noch genommen werden. Die Frage betrift daher nicht das Recht, sondern nur die Rechtmäßigkeit.

Bis hieher konnten wir den Begriff von Revolution ohne nähere Bestimmung lassen, weil es zum Erweis, daß unsere Frage keine Rechtsfrage sey, hinlänglich ist, blos die gewöhnlichen Bestimmungen, so verschieden sie auch in verschiedenen Subiecten seyn mögen, zum Grunde zu legen: aber da wir nun die Sache vor den Richterstuhl der Moral gebracht

haben, wo nicht blos über äußere Thatsachen, sondern über die innere Gesinnung gerichtet wird, und wo es nicht darauf ankommt, uns nur von positiver Strafe zu befreyen, sondern uns vor einer allwissenden Vernunft zu rechtfertigen, so ist es nothwendig, den Begriff aufs schärfste zu bestimmen, um ihn von allen verwandten Begriffen genau zu scheiden, und unser Urtheil von ihrem Einfluß frey zu erhalten. Die Begriffe die zunächst an den der Revolution grenzen sind: Befreyung eines Volks, Majestätsverbrechen, Rebellion, Hochverrath, Reformation, Insurrection und Conspiration. Allen diesen Begriffen liegt ein Bemühen die jedesmalige Regierung zu ändern zum Grunde; um sie also zu erklären wird es am besten seyn, die möglichen Aenderungen einer Regierung durchzugehen.

In jeder Regierung lassen sich drey Dinge unterscheiden; erstlich die Principien auf die sie gegründet ist, oder die Grundgesetze: zweytens, die auf diese Grundgesetze errichtete Verfassung oder die Constitution, und drit-

tens die wirkliche Administration, welche man Regierung im engern Sinne nennt. Die Veränderungen können nun die Grundgesetze treffen, und dann verändert sich Constitution und Administration zugleich, oder die Constitution, in so ferne sie den Grundgesetzen nicht für gemäß erkannt wird, oder blos die Administration. Eine Umänderung der Grundgesetze nennt man nun im allgemeinen eine Revolution. Die Aenderung der Grundgesetze kann in verschiedenen Rücksichten versucht werden. Man kann sie deswegen umzuändern suchen, weil man sie den Rechten der Menschheit, und dem Vortheil des Landes zuwider glaubt, und von dieser Art einer Revolution kann nur die Rede seyn, wenn die Rechtmäßigkeit einer Revolution untersucht werden soll. Die übrigen verdammen sich von selbst. Es kann aber auch der Fall seyn, daß die Administration selbst, um sich eine größere Gewalt zu verschaffen, die Grundgesetze zu untergraben und ihr Ansehen zu schwächen sucht; dies ist dann keine Revolution, sondern Usurpation der Herrschaft. Geschiehet es aber, daß die Grundgesetze von

der Regierung plötzlich geändert, und andere festgesetzt werden, so rechnet man das auch unter die Revolutionen. Die Vernichtung einer usurpirten Gewalt ist Befreyung eines Volks. Es kann aber auch der Fall eintreten, daß jemand die ganze Verfassung, ohne Rücksicht auf eine andere, sondern einzig um des Vortheils willen, den er sich aus dem Umsturz verspricht, umzustürzen sucht; dies kann auch nicht Revolution heißen, sondern ist Hochverrath im eigentlichsten Sinne. Wird die Constitution geändert, weil sie den Grundgesetzen, oder die Administration, weil sie der Constitution nicht mehr gemäß ist, so heißt dies Reformation. Eine Verbindung von Menschen Constitutionswidrig etwas durchzusetzen, nennt man ein Complott. Betrift die gesuchte Aenderung die Administration allein, und zwar unmittelbar die Personen, die sie in Händen haben, so kann dieses entweder verschuldeter Weise geschehen, und nur die Subalternen betreffen, und dann werden diese von der Obergewalt im Staate gestraft, ohne daß die Verfassung verändert wird; oder es ist eine geheime Verbin-

dung da, sie zu stürzen, um andere an ihre Stelle zu setzen. Das letztere heißt eine Cabale gegen sie. Gillt es im letzten Falle der höchsten Gewalt selbst, so heißt es Conspiration. Gehorcht man den Befehlen der Regierung nicht mehr, ohne dabey einen andern Zweck zu haben, als ihr nicht zu gehorchen, oder sie gar auszurotten, um des Vortheils willen, den man sich von der Gesetzlosigkeit verspricht, so ist dieses Rebellion; beleidigt man die Regierung auf eine solche Art, daß ihre rechtlichen Functionen unmöglich würden, wenn die Beleidigung verstattet werden sollte, so heißt dieses, wenn es die Administratoren der obersten Gewalt betrift, Maiestätsverbrechen. Diese Erklärungen passen für iede Staatsverfassung, und schließen sämmtlich die Bedingung in sich, daß die Handelnden in dem Staate leben, und die Veränderungen nicht durch äußere Gewalt hervorgebracht werden. Nun läßt sich aber noch der Fall denken, daß das Volk, bey dem Anschein einer offenbaren Ungerechtigkeit, oder eines großen Schadens einen plötzlichen Aufstand erregt; dies versteht man unter einer Insurrec-

 tion.

tion. Ein Aufstand aber dessen Zweck von keinem deutlich gedacht wird, ist ein Tumult. Gehorsamsverweigerung aus Leichtfertigkeit nennt man Insubordination.

Die Erklärungen dieser Begriffe geben von selbst die Entscheidung, bey welchen von Rechtmäßigkeit noch die Frage seyn kann, oder welche schlechterdings unerlaubt sind. Diejenigen Begriffe, über deren Rechtmäßigkeit noch die Frage seyn kann, sind: Revolution, Insurrection, Reformation, und Gehorsamsverweigerung. Hier findet also auch die Untersuchung Statt, bey welchen von ihnen die Frage über ihre Rechtmäßigkeit eine eigentliche Rechtsfrage sey. Bey der Revolution ist, wie wir gezeigt haben, die Frage über ihre Rechtmäßigkeit keine Rechtsfrage! eben so wenig bey der Insurrection, weil es im Begriffe derselben liegt, daß sie zu Gunsten eines wahren oder scheinbaren Rechts, welches die Regierung nicht angedeihen läßt, oder gegen die Regierung selbst, die als ungerecht erscheint, gerichtet ist, und daher gleichfalls keine positiven Gesetze über sie Statt finden: bey der Reforma-

formation aber ist jene Frage allerdings eine Rechtsfrage, weil bey ihr die Grundgesetze, und also auch die Administration der höchsten Gewalt, in so ferne sie diesen Grundgesetzen gemäß handelt, unangetastet bleiben: eben dies ist auch der Fall bey der Gehorsamsverweigerung, wenn sie nicht die höchste Gewalt selbst betrift.

Nach dieser Erörterung der mit dem Begriffe einer Revolution verwandten Begriffe kehren wir wieder zurück zu unsrer Hauptfrage: wer thut recht wenn er eine Revolution anfängt? Daß niemand das Recht dazu hat, haben wir bereits erwiesen; wenn es daher nicht überhaupt ungerecht seyn soll, eine Revolution zu bewirken, so muß es Fälle geben, in welchen der Mensch, ohne Rücksicht auf äußeres Recht, berechtiget, oder gar verbunden ist, seinem bloßen Gewissen zu folgen, es entstehe daraus was da wolle. Der letzte Zusatz ist deswegen nothwendig, weil sich wohl die Absicht, aber nie der Erfolg einer Revolution bestimmen läßt. Ein solcher Fall setzt aber nicht allein voraus, daß es ein höheres moralisches Interesse für

den Menschen gebe, als nach dem äußern positiven Recht untadelhaft zu leben, sondern auch daß es ihm erlaubt sey, sich unabhängig von allen positiven Einrichtungen zu Handlungen, deren Folgen sich auf diese Einrichtungen erstrecken, zu bestimmen. Ueber das erstere, daß es ein höheres Interesse für die Menschen gebe, als die Erfüllung positiver Gebote, sind die Stimmen nie getheilt gewesen, und dem Satz: man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, ist noch von niemand öffentlich widersprochen worden, ob man gleich sehr an seiner Auslegung künstelte: aber dadurch ist gar nichts über das zweyte, daß ich die positiven Einrichtungen nach meinem Gewissen, ohne einen äußern Beruf dazu zu haben, umändern darf, ausgemacht, vielmehr scheint die Klugheit wegen des mißlichen Gebrauchs, den man von dieser Erlaubnis machen könnte, und der aus ihr entspringenden Unsicherheit der bürgerlichen Existenz, und selbst die Religion, alle Versuche dieser Art als frevelhaft und unsicher zu verbieten. Die Gründe, die sich aus der Moral und aus der Religion für die gänzliche

Ent-

Enthaltung von aller Einmischung in politische Händel, wenn uns unser Beruf nicht dazu verbindet, anführen lassen, sind in der That sehr wichtig, und scheinen uns gänzliche Resignation in diesem Falle aufzulegen. Wir wollen suchen sie in ihrer größten Bündigkeit aufzustellen, und dann sehen, ob sie unwiderlegbar sind oder nicht.

Man kann die Gegner der Revolutionen füglich in zwey Classen bringen: die eine Classe will überhaupt wider alle Versuche eine Revolution zu bewirken entscheiden; die andere aber will nur zeigen, daß nie ein Mensch eine Verbindlichkeit haben könne, einen solchen Versuch zu wagen, und daß jeder ohne sich einen Vorwurf von Seiten der Moral zuzuziehen, immer die Ruhe oder gar den Tod einer so mißlichen Unternehmung vorziehen dürfe; sie will aber im allgemeinen kein Verdammungsurtheil über den aussprechen, der nicht so denkt, wie sie. Da die Gründe der erstern Classe die Hauptargumente enthalten, auf welche auch die der zweyten Classe gebauet sind, so wollen wir von jenen den Anfang machen.

Bey ieder moralischen Handlung sind zwey Dinge wesentlich, der Fall, der sie möglich macht, und das Gesetz, das sie entweder gebietet, oder erlaubt. Bey den Handlungen, die das Gesetz gebietet, wird auf die Folgen derselben gar nicht gesehen, und bey denen, die es erlaubt, ist die Beurtheilung der Folgen uns überlassen. Jede Handlung wird ferner um ihrer selbst, oder um ihrer Folgen willen unternommen. Da nun iede Handlung Folgen hat, so kann keine Handlung vernünftiger und moralischer Weise ohne Rücksicht auf ihre Folgen unternommen werden, ausser wenn es die Natur der Handlung mit sich bringt, daß die Folgen schlechthin gut seyn müssen, oder wenn die nachtheiligen Folgen gar nicht als aus der Handlung entspringend angesehen werden können. Dies kann aber von keiner Handlung gesagt werden, als in so ferne sie eine bloße Handlung der Gerechtigkeit ist, und gar keinen Grund blos zufälliger Folgen in sich enthält. Eine Handlung im Gegentheil, deren gar nicht zu bestimmende, und dennoch äußerst wichtige Folgen entweder in ihr selbst gegründet sind,

oder doch als ihrer Möglichkeit nach durch sie veranlaßt vorausgesehen werden können, — eine solche Handlung muß entweder schlechthin aus Pflicht geschehen, oder sie muß gänzlich unterlassen werden.

Keine Handlung kann ohnstreitig weniger in ihren Folgen übersehen werden, als eine Revolution. Der oder die, welche sie beginnen, sind in kurzem nicht mehr über den Gang derselben Herr, und können sie unmöglich mehr nach ihren Absichten leiten; sie können daher unmöglich sich durch die Absichten, die sie hatten, rechtfertigen, weil es in der Natur der Sache liegt, daß die Erreichung dieser Absichten zufällig ist, und ihr Unternehmen mehr Unglück bewirken kann, als je nach dem alten System, das sie umstießen, erfolgt wäre. Eine Revolution kann daher, wenn sie moralischer Weise möglich seyn soll, nur als eine Handlung aus Pflicht gedacht werden. Kann dies aber je der Fall seyn? Wenn ich mich durch keine Gewalt zu Handlungen verleiten lassen soll, welche pflichtwidrig sind, wenn keine Obrigkeit in der Welt mir ein falsches Zeugniß abdringen, kein

Fürst meinen Sohn oder meine Tochter zu Dienern seiner Lüste machen darf, so folgt daraus weiter nichts, als daß ich eher alle Schmach dulden, als böses thun soll. Werde ich an meinen Menschenrechten gekränkt, werde ich unschuldig verurtheilt, so darf ich zwar alles thun um mein Recht und meine Unschuld zu beweisen, aber ich darf mich nicht gegen die Rechtspflege selbst auflehnen, und damit mir nicht unrecht geschehe, ein Volk in die traurige Lage versetzen, daß vielleicht gar kein Recht mehr gehandhabt werde. Nur im Dulden kann ich meine Moralität zeigen, meine Religion beweisen; denn so bald ich mich auflehne, so ist es ungewiß, ob mein Recht, oder meine Furcht vor dem mir drohenden Uebel, der Grund meiner Handlungen war. Wie kann ich sagen, daß mir meine Pflicht über alles gelte, wenn ich mich bestrebe, meine Willkühr zum Gesetz zu machen? wie kann ich sagen, daß ich Gott vertraue, wenn ich gewaltsam mein Schicksal durch eigene Kräfte entscheiden will? ieder der eine Revolution beginnt, muß in der That willkührlich handeln, er stößt die Richter von

ihren Stühlen, die über seine Handlungen urtheilen wollten, er wirft sich selbst zum Herrscher auf, und macht seine Willkühr zur Stimme des Volks. Wo soll ein solcher Mensch Zuflucht finden? bey wem kann er über das Unglück, das ihn betrift, Klage führen? bey wem sich wegen des Unglücks, das er über andere brachte, entschuldigen? bey Gott, dem er nicht vertraute? bey den Menschen, die er für sich aufopferte? und doch ist dies der am ersten zu entschuldigen scheinende Ursprung einer Revolution, wenn sie aus dem Streben gegen das Unrecht, das iemand angethan wird, entspringt. Wie viel verwerflicher müssen daher die Fälle seyn, wo nur ungezähmte Neuerungssucht, und zügelloser Eigendünkel die Quellen davon sind? Die Fälle, wo Herrschsucht und Eigennuz die Triebfedern sind, verdienen in moralischer Rücksicht gar keine Betrachtung. Diese Gründe erhalten durch das Betragen der tugendhaftesten Männer aller Zeiten, und durch die christliche Religion noch ein starkes Gewicht, das ihnen aber ieder Leser selbst wird geben können; auch will ich hier nicht wiederholen, was ich im zwey-

 ten

ten Theile meiner Abhandlung über die Alleinherrschaft im teutschen Merkur vom Jahre 1793 hieher gehöriges gesagt habe.

Die Gründe der zweyten Classe der Gegner der Revolutionen sind im Ganzen von den bisherigen nur dadurch verschieden, daß die Rechtmäßigkeit einer Revolution nicht ganz gelängnet, sondern nur von obigen Gründen Gebrauch gemacht wird, um sich von aller Verbindlichkeit zu befreyen, eine Revolution bewirken zu helfen. Man hält es doch für zu hart, daß sich der Mensch jedes Verfahren der Obergewalt gegen ihn gefallen lassen müsse, und man glaubt also, daß es zwar Fälle gebe, wo eine Revolution zu entschuldigen, aber keine, wo sie moralisch nothwendig sey. Die meisten Politiker waren bisher der letzten Meinung, und gründeten ihre Ermahnungen an die Regenten dergleichen Fälle zu verhüten darauf. Sie betrachteten die Revolutionen als eine Art von Nothwehr, die dann eintrete, wenn um alle rechtliche Hülfe vergeblich angesucht worden. Der Grundsatz, von dem sie ausgehen, ist dieser: eine Revolution ist ungerecht wenn zu

er-

erweisen ist, daß durch eine Reformation geholfen werden könnte, und so bald sie die rechtlich erworbenen und nicht usurpirten Rechte der Staatsbürger beleidigt. Da nun aber unter diese Rechte alles gezählt werden kann, was nicht constitutionswidrig erworben ist, so kann nach ihnen, wenn sie consequent sind, nie der Fall zu einer Revolution eintreten. Sie unterscheiden sich also von der ersten Classe der Gegner der Revolutionen nur dadurch, daß sie zwar die Rechtmäßigkeit einer Revolution überhaupt dahingestellt seyn lassen, aber in jedem vorkommenden Falle zu beweisen suchen, und nach ihrem Gesichtspunkt auch beweisen können, daß sie ungerecht war. Es ist daher im allgemeinen nur möglich, die Gründe der erstern Classe zu untersuchen, weil die andere nur durch Instanzen streitet, und nur auf specielle Fälle sich einläßt.

Ich nehme alle obenangeführte Principien als richtig an, und gebe daher zu, daß eine Revolution, wenn sie moralisch möglich seyn soll, nur als eine Handlung aus Pflicht gedacht werden könne. Die Frage ist also diese:

 kann

kann ich je eine Pflicht haben, mich zu bemühen, die Grundgesetze des Staates, in dem ich lebe, umzuändern? Bey der Untersuchung, ob obige Erklärung wider alle Revolution gegründet sey, kommt es also darauf an, ob wirklich alle möglichen Fälle, die dies zu bejahen scheinen, getreulich geprüft wurden. Da wir schon gezeigt haben, daß die gute Absicht, die die glücklichen Folgen betrift, nie eine Revolution rechtfertigen kann, so sind alle Rechtfertigungen, die ihre Gründe aus der möglichen größern Glückseligkeit unter der neuen Einrichtung hernehmen, als ungültig verworfen, und es bleibt uns nur noch übrig, zu untersuchen, welche andere Gründe sich zur Entschuldigung einer Revolution auffinden lassen. Diese Gründe lassen sich, wenn alle, die sich auf Glückseligkeit beziehen, ausgeschlossen werden, auf drey zurückführen; — um Ungerechtigkeit abzustellen; um Gerechtigkeit möglich zu machen, und um Gerechtigkeit wirklich einzuführen. Von diesen Gründen muß der letzte wieder ausgeschlossen werden, weil er etwas betrift, was in keines Menschen

Gewalt stehet; denn niemand kann für die Zukunft ohne Vermessenheit ganz für sich, noch weniger also für andere stehen. Es bleiben also nur die ersten beyden übrig. Es ist demnach zuerst zu untersuchen, ob mich Ungerechtigkeiten, die der Staat an mir selbst, oder an andern begangen hat, zu einer Revolution berechtigen können. Oben wurde diese Frage mit Nein beantwortet; aber da wurde nicht darauf gesehen, von welcher Art diese Ungerechtigkeiten seyn könnten; wenn es daher Fälle giebt, auf die alle oben angeführten Gründe nicht passen, so ist auch durch sie noch nichts wider die moralische Möglichkeit einer Revolution entschieden. Es kann aber bey diesen Ungerechtigkeiten ein dreyfacher Unterschied Statt finden: sie können entweder durch die Administration verübt werden, oder sie können eine Folge der gegenwärtigen Constitution seyn, oder sie können auch unmittelbar aus den Grundgesetzen hervorgehen. Ist die Administration allein Schuld daran, so sind alle oben wider die Rechtmäßigkeit einer dadurch veranlaßten Revolution vorgebrachten Gründe bün-

 dig,

dig, und die nähere Untersuchung gehört für die Beantwortung der Frage, wie man sich zu verhalten habe, wenn man durch die Willkühr seiner Obrigkeit Unrecht leidet. In diesem Falle kann nur von Insurrection, aber nicht von Revolution die Rede seyn. Ist die Constitution die Quelle des Unrechts, so kann sie aus den Grundgesetzen verbessert werden, und es folgt auch dann noch kein Recht zu einer Revolution, sondern nur zu einer Reformation daraus. Es läßt sich aber der Fall denken, daß die Grundgesetze selbst an dem Unrecht, welches ich leide, schuld sind, und dieser Fall ist von den beyden ersten sehr verschieden. Wenn ich unschuldiger Weise meiner Freyheit beraubt, und als Missethäter zur Sclavenarbeit verdammt werde, so ist dies ganz etwas anderes, als wenn ich meiner Freyheit beraubt und der Leibeigne eines andern seyn muß, blos weil das Recht der Leibeigenschaft in der Grundverfassung des Staats liegt, und mein Vater das Unglück hatte, ein Gegenstand dieses Rechts zu seyn. In diesem Falle leide nicht ich allein, sondern zugleich die Menschheit in meiner Person

son Unrecht, mein Dulden ist daher nicht unbedingt als moralisch zu preisen, weil es die Möglichkeit des Unrechts, das noch viele Tausende nach mir erleiden, enthält. Es ist derselbe Fall, wenn ich, wegen aufrichtiger Mittheilung der von mir geglaubten Wahrheiten verfolgt werde, und wenn es nach der Grundverfassung des Staats überhaupt verboten ist, in der Erkenntniß der für die Menschen wichtigsten Angelegenheiten — des Rechts, der Religion, der Sitten und der Einrichtung der bürgerlichen Verfassung — weitere Fortschritte zu machen; denn da bin nicht ich, sondern die Vernunft überhaupt der leidende Theil. Dies ist so klar, daß niemand, dessen Herz nicht verstockt ist, an der Nothwendigkeit einer Revolution in einem solchen Staate zweifeln kann, und daß daher nur noch wegen der speciellen Befugniß eines bestimmten Menschen zu dieser Revolution die Frage seyn kann.

Eben dieses Verhältnis findet bey dem zweyten Grund einer Revolution, bey der durch sie zu bewirkenden Möglichkeit einer größern Gerechtigkeit Statt. Haben gewisse Stände in ei-

Staate solche Privilegien, daß dadurch die Gerechtigkeitspflege partheyisch werden muß, ist die Justizverfassung so eingerichtet, daß der Erweis der Unschuld dadurch in vielen Fällen unmöglich wird, und ist dieses Staatsgebrechen schon in der Grundverfassung vorhanden, so leidet auch nicht der Einzelne, den das Unglück trift, allein, sondern es leiden alle Bürger zugleich darunter, und ein solcher Staat ist nothwendig einer Revolution ausgesetzt. Wenn mich gewisse Personen ohne alle anzugebende Ursache, ohne mir eine Vertheidigung zuzulassen, einkerkern können, so wird offenbar an der Möglichkeit besserer Gerechtigkeit gewonnen, wenn dieses Uebel abgestellt wird, und da es ein offenbar moralisches Uebel ist, so kann dabey von keinem äussern Vortheil oder Nachtheil die Rede seyn. Unter diesen Umständen fallen daher alle obigen Einwürfe gegen das Befugnis zu einer Revolution hinweg. Nur die Bestimmung des speciellen Rechts ist noch zu untersuchen. Diese Untersuchung hat aber nur dann Schwierigkeiten, wenn man vergessen hat, daß die Frage über die Rechtmäßigkeit ei-

ner Revolution keine Rechtsfrage ist. Da sie nur von dem Gewissen abhängt, und mein Gewissen mich verbindet, jedes Unrecht, das ich einsehe, zu verhüten, und die Gerechtigkeit zu befördern, wenn ich kann, so ist offenbar, daß iedermann recht thut, wenn er in diesen Fällen eine Revolution bewirkt, so bald er kann, und die Frage ist alsdann nur die: wer kann eine Revolution bewirken? Ein einzelner Mensch kann es nicht, wenn er nicht Souverainität hat, und daher scheint es, als wenn ein souverainer Fürst am ersten eine Revolution bewirken könne; allein bey näherer Betrachtung zeigt sich, daß ein Fürst, als Fürst, nie eine Revolution bewirken kann. Denn er hat entweder völlig unbeschränkte Gewalt, und das Grundgesetz des Staats ist, daß Einer mit völlig unbeschränkter Gewalt regiere, und dann gehören alle Verfügungen, die er macht, zur rechtlichen Verfassung, und können keine Revolution heissen, so lange sie nicht die Abschaffung dieser unumschränkten Gewalt selbst betreffen, welches nicht durch ihn als Regent geschehen kann, weil er wohl auf sein Recht Verzicht

 thun,

thun, aber dieses Recht nicht für andere unmöglich machen kann, wenn es nicht schon an sich moralisch unmöglich ist: oder er ist doch durch einen Grundvertrag gebunden, und darf, wenn er auch wegen des Verfahrens gegen Einzelne nicht verantwortlich ist, (höchste richterliche Gewalt hat) doch die Privilegien ganzer Stände nicht antasten, und dann verwirkt er seine Souverainität, wenn er diese Privilegien aufheben will, und ist in dieser Collision mit ungerechten Privilegien nicht Fürst, sondern nur Mensch, der das Gute will. Noch eine Betrachtung macht es aber so gar ungereimt, wenn ein Fürst, als Fürst, eine Revolution zu Gunsten der Menschheit beginnen wollte. Die Rechte der Menschheit, sind keine erworbenen Rechte, sie kommen den Menschen als moralischen Wesen zu. Sie können ihnen daher auch nicht ertheilt werden. Die Ertheilung dieser Rechte würde sie in die Classe der Privilegien setzen, und ihnen dadurch ihre ursprüngliche Heiligkeit rauben. Kein Fürst kann sich daher anmaßen zu sagen: ihr sollt künftig vernünftig werden dürfen, ihr sollt nicht mehr

unge-

ungestraft mishandelt werden! denn er kann das nicht erlauben was Gott will, und das nicht als eine Gnade ertheilen, was Gott von jedem Menschen fordert. Ein Fürst kann daher nicht mehr als ein Privatmann in diesem Falle thun, er kann erklären: ich erkenne das für Unrecht, was bisher für recht galt, und dann zur Abstellung dieses Unrechts das seinige als Mensch beytragen. Eben so wenig kann aber auch eine Versammlung, die die Macht in Händen hat, sich eine Revolution zu bewirken anmaßen, denn alle oben vorgebrachten Gründe gelten auch gegen sie. Auch sie handelt anmaßend, wenn sie Menschenrechte ertheilen will. Sie kann keinen Glauben an Gott und Unsterblichkeit erlauben, er ist ein Recht der Menschheit, und es ist die größte Vermessenheit eines Menschen, die Gottheit in seine Protection nehmen zu wollen. Jedem ist es also gleich moralisch möglich, eine Revolution zu bewirken, und niemand kann sich außer der Gewalt der Wahrheit seiner zufälligen größern Gewalt rechtlich dazu bedienen.

Nachdem wir nun die moralische Möglichkeit einer Revolution untersucht haben, so könnten wir zur Erklärung der politischen übergehen, um zu zeigen, wer am ersten hoffen könne, eine Revolution zu bewirken; allein der Einwurf, daß also ieder, ohne sich einer moralisch nothwendigen Verantwortung vor einem weltlichen Gericht auszusetzen, eine Revolution beginnen, und die bürgerliche Existenz unsicher machen könne, welches doch offenbar unzuläſſig iſt, kommt uns nach unserm Urtheil über die Befugniß zu einer Revolution mit sehr vielem Schein von Rechtmäßigkeit in den Weg, und da wir die zu seiner Prüfung nöthigen Principien bereits aufgestellt haben, so wird hier der schicklichste Ort seyn ihn zu erörtern. Die Principien dieser Erörterung liegen in der von uns aufgestellten moralischen Befugniß zu einer Revolution. Diese Befugniß gründet sich auf folgende zwey Sätze: erstlich: die Rechtmäßigkeit einer zu beginnenden Revolution kann durch kein weltliches Gericht entschieden werden, und zweytens: eine Revolution iſt rechtmäßig, wenn durch sie eine offenbare

fenbare Beleidigung der Menschenrechte aufgehoben werden soll. Hieraus folgt nun unmittelbar, daß iede Revolution ungerecht sey, die diesen angegebenen Zweck nicht hat. So bald also dieser Zweck nicht vorhanden ist, so ist sie ungerecht, und ein Verbrechen. Nun finden aber dabey zwey Fälle Statt, entweder dieser Zweck wird nicht einmal angegeben, und dann ist die Unternehmung offenbar Hochverrath, und gehört vor den weltlichen Richter, oder er wird geheuchelt, und dann entsteht die Frage: wie kann es ausgemacht werden, ob das Vorhaben Heucheley oder Wahrheit sey, und wer darf sich anmaßen darüber rechtlich zu erkennen? Die Schwierigkeit wird dadurch völlig gehoben, daß sie gar nicht vorhanden ist. Wenn iemand auftritt, und eine Revolution zu bewirken sucht, und dabey sein Unternehmen als eine Handlung ankündigt, durch welche die Menschenrechte geehrt, und ihrer Verletzung Einhalt gethan wird; so braucht man nicht darüber zu urtheilen, ob er in der That diesen Zweck hat, oder ob er ihn heuchelt; sondern nur darüber, ob der vorgegebene Zweck

in

in Verbindung mit den dazu vorgeschlagenen oder gebrauchten Mitteln moralisch gut sey, und dann, wenn nicht allein der Zweck, sondern auch die Mittel es sind, dahin zu wirken, daß er erreicht, und ieder Mißbrauch verhindert werde. Findet der Fall Statt, daß diejenige Parthey, die bey der Revolution verliert, die mächtigere ist, so wird sie politisch unmöglich, und dann ist keine Rede vom Recht oder Unrecht — der Schwächere muß unterliegen. Da aber der Druck der ungerechten Parthey durch ihren Sieg stärker wird, so handelt der nicht recht, der eine politisch unmögliche Revolution ohne bestimmte ihn entschuldigende Veranlassung versucht, und er ist nicht zu bedauren, wenn er gezüchtigt wird. Wir wenden uns nun zur Untersuchung der politischen Möglichkeit einer Revolution selbst.

Die Geschichte liefert uns Beyspiele von gedoppelter Art, wie eine Revolution bewirkt wurde, nähmlich entweder nach einem durchdachten Plan, oder plötzlich durch ein Factum, das eine Insurrection bewirkte, aus welcher erst der Plan zur Revolution entstand. Die

Vertreibung der Tarquinier aus Rom ist ein allgemein bekanntes Beyspiel der letztern, und die Enthauptung Karls in England ein Beyspiel der erstern Art. Wenn die Vertheidigung meiner Menschenrechte Grund zu einer Revolution wird, so brauche ich mich nicht auf die Untersuchung ihrer politischen Möglichkeit einzulassen, ich bin schuldig meine Menschenwürde zu behaupten, was auch der Erfolg seyn mag. Wenn ich unschuldig leide, weil man mich für schuldig hält, oder auch nur so darzustellen sucht, so kann ich durch Geduld am besten meine Unschuld zeigen, und ruhig abwarten, bis ich Gerechtigkeit, und sey es auch erst von der Nachwelt, erlange. Socrates hatte vollkommnes Recht nicht aus dem Kerker zu entfliehen — Wenn ich aber willkührlich ohne alle Rechtsform mishandelt werde, so kann und soll ich alles thun um mich und andere, denen gleiche Behandlung droht, aus diesem Zustand zu erretten. Ich darf die Ungerechtigkeit laut rügen, die an mir begangen wird, und iedermann auffordern, mit mir die Würde der Menschheit zu vertheidigen, und alles anwenden, mir

die zu diesem Aufruf nöthige Freyheit zu verschaffen. Muß ich dennoch unterliegen, sind die Menschen taub für ihre Rechte, so habe ich keine Schuld auf mir. Auf diesem Wege entsteht eine Revolution nur durch eine Insurrection. Ein großer Unterschied findet aber bey einer Insurrection darinnen Statt, ob sie aus Gefühl des Leidens der Unterdrückten entstehet, und nur diese Opfer durch sie sollen gerettet werden, oder ob sie aus Interesse für das Recht an sich entstehet, und die Menschenrechte überhaupt geltend zu machen sucht. Eine Insurrection, die aus dem Grunde entsteht, um die Menschenrechte geltend zu machen, ist heilig, und ein Triumph der Menschheit. Die Geschichte liefert aber von solchen Insurrectionen wenig Beyspiele, ia ich getrauete mir kein einziges aufzufinden, und ihre Zahl verschwindet unter der Menge von Complotten, Rebellionen, Tumulten und Insurrectionen aus unleidlichem Druck und Mangel, und aus Interesse für einzelne leidende Menschen. Es ist so etwas unerhörtes, daß eine solche Insurrection vorkommt, daß so gar Zweifel über ihre Möglich-

keit

keit entstehen können, und es in dieser Rücksicht nicht unnöthig seyn wird, die psychologische Möglichkeit einer Insurrection überhaupt zu untersuchen, um zu erfahren, ob in dem Menschen ein so allgemeines Interesse für bloßes Recht liege, daß eine rein moralische Insurrection dadurch möglich werde.

Unsere Untersuchung betrifft hier nicht die äussere Veranlassung einer Insurrection, als Mangel, grausame Behandlung eines Volks, und dergleichen, sondern die innere Anlage des Menschen, durch welche eine Insurrection bey einer gegebenen Veranlassung möglich wird. Zu einer Insurrection ist es nothwendig, daß das Urtheil: ich muß dieß mit Gewalt verhindern, in vielen Menschen zugleich entstehe. Das Factum, welches dieses Urtheil veranlaßt, muß daher so klar erscheinen, und die Nothwendigkeit sich zu widersetzen, muß so offenbar erkannt werden, daß es keine merkliche Verschiedenheit darüber in den Gesinnungen der Menge geben kann. Wenn die Facta äussere Leiden sind, die die Menge treffen, so bedarf es keiner Erklärung, wie sie in dem Urtheil

Bayerische
Staatsbibliothek
München

über das Factum einig seyn könne. Wenn aber das Factum ein Rechtsfall ist, so ist es nicht so offenbar, wie die Menge darüber so einstimmig entscheiden kann. Aber auch im erstern Fall ist die Bemerkung, daß ein Volk den ungeheuersten Druck und die größte Dürftigkeit Jahrhunderte ertragen kann, ohne sich dawider zu erheben, eine Schwierigkeit für die Erklärung einer Insurrection selbst in diesen Fällen. Gewöhnlich sagt man, der Druck habe alsdann die Stärke noch nicht erreicht, die eine Insurrection hervorbringt. Allein es ist nicht schwer in allen diesen Fällen zu zeigen, daß es Zeiten gab, wo der Druck stärker war, als in den Zeiten der Insurrection. Als der Bauernkrieg in Deutschland begann, waren die Bauern viel weniger gedrückt, als im dreyzehnten Jahrhundert. Frankreich und England litten unter den Heinrichen mehr, als unter dem letzten Ludwig, und dem ersten Karl, und es sollte den Amerikanern schwer zu erweisen seyn, daß sie zu den Zeiten ihres Abfalls von England weniger Freyheit genossen, und schlimmer daran waren, als vor hundert Jahren.

Ich

Bayerische Staatsbibliothek München

Ich schließe daraus, daß Elend und Jammer allein nie eine Insurrection hervorbringen. Die unglaublich despotischen kleinen Staaten in Afrika und Asien, wo das Volk, wie zum Beyspiel in Dahome, sich geduldig den Kopf abschlagen läßt, damit der Despot seinen Pallast mit den Schädeln pflastern könne, bestätigen gleichfalls den Satz, daß Elend und Despotismus allein nicht vermögend sind, eine Revolution hervorzubringen. Der Grund zu einer Insurrection muß daher in etwas anderm gesucht, und kann nicht in dem, was dem Volck geschieht, sondern in dem, was es über das, was ihm geschieht, urtheilt, gefunden werden.

Alles Arge, was den Menschen trifft, wird von ihm in einer gedoppelten Rücksicht betrachtet, in einer moralischen, und in einer physischen. In der erstern Rücksicht erscheint es entweder als verschuldet, und zwar entweder allgemein durch die Menschen überhaupt, oder ins besondere durch den Leidenden; oder es erscheint als unverschuldet, und in diesem Fall entweder als zufällig, oder als vorsätzlich,

 und

und als vorsätzlich entweder als unbekämpfbar, von einer uns völlig besitzenden Gewalt, oder als besiegbar, von einer Gewalt, die wir brechen können; in der andern Rücksicht ist es entweder unvermeidlich, oder abänderlich. Diese Urtheile sind es, welche eine Insurrection zurückhalten oder bewirken. Glaubt ein Volk, der Despot behandle es so arg, kraft der Vollmacht die ihm ein höheres Wesen dazu gab, und glaubt es sich zu dessen Dienst bestimmt, so mag er handeln wie er will, er hat keine Insurrection zu befürchten. Hat ein Volk, wenn es auch diesen Glauben nicht hat, noch zu wenig Ausbildung, um die Möglichkeit verschiedener Staatsverfassungen einzusehen, und hält es seine für die einzige, der alle gleichen müssen, so erträgt es wieder alles als unabänderlich. Fallen beyde Stützen weg, so bleibt dem Despotismus noch eine übrig, nähmlich das wechselseitige Mistrauen, welches macht, daß keiner seinen Groll dem andern mittheilt, weil jeder fürchtet, der andere möchte aus der Entdeckung seiner Gesinnung für sich Vortheil bey dem Despoten ziehen, und ihn gänzlich ver-

verderben. Soll also eine Insurrection möglich seyn, so müssen diese Hindernisse bekämpft werden. Die ersten werden durch den zwar langsamen aber unaufhaltbaren Fortschritt des Menschengeschlechts gehoben, und wenn diese gehoben sind, so kann das letzte entweder durch Moralität überwunden werden, oder das Verderben kann den Menschen so unvermeidlich erscheinen, daß sie nichts meh glauben verlieren zu können. Wenn der Despotismus nur noch die letzte Stütze hat, so kann man sagen, daß ein gewisser Grad Elend erfordert wird, um eine Revolution hervorzubringen, wenn sie nicht moralisch aus Gefühl der Menschenrechte erfolgt. Das Elend, das alsdann eine Insurrection hervorbringt, kann aber sehr gering im Verhältnis zu dem seyn, das erduldet wurde, da der Despotismus noch seine beyden andern Stützen hatte. Es gehört zu dieser Verzweiflung eine Art Muth, die sich bey keinem ganz abergläubischen und durchaus despotisch behandelten Volke findet. Ein ganz roher Mensch erhebt sich nicht so hoch, daß er sein Leben mit Vorsatz daran wagt, um nicht elend leben zu

 dürfen.

dürfen. Der Muth, den auch ganz rohe Völker im Kriege öfters beweisen, kommt nicht aus Vorsatz, sondern daher, daß sie an die Lebensgefahr nicht denken, daß sie wie Hunde abgerichtet sind, so daß sie gleichsam instinktmäßig handeln. Nur dann, wenn sie der Aberglaube selbst zum Aufruhr auffordert, ist ihr Muth groß genug das Leben zu verachten. Eine Insurrection, die aus dem Unrecht, welches man leidet, nur in sofern erfolgt, als dieses Unrecht physisches Elend zur Folge hat, ohne daß ein Interesse für reines Recht dabey statt findet, ist noch keiner moralischen Würdigung fähig; sie gehört ihrer Möglichkeit nach unter die Natur- nicht unter die Freyheitsgesetze. Die Einsicht in das Unrecht ist dabey blos theoretisch, und nicht praktisch. Doch erhellt aus dieser Untersuchung so viel, daß zu ieder Insurrection die Einsicht erfordert wird, daß man Unrecht leide, und daß man weder gezwungen noch verbunden sey es zu ertragen. Man kann eine solche Insurrection eine Antagonistische nennen. So lange bey einem Volke sich die Einsicht nicht findet, daß man das Unrecht unter keinem Vorwande, auch

dem

dem des Befehls eines höchsten Wesens nicht, (weil dieses kein Unrecht wollen kann,) ertragen dürfe, so lange kann bey ihm nicht einmal diese Insurrection entstehen. Wenn auch das Elend den Theil, der sich dawider erhebt, nicht selbst betrifft, das Interesse aber aus dem Gefühl des Elends der Leidenden, und nicht daraus entspringt, daß überhaupt Unrecht geschieht, auch dann gehört eine Insurrection noch nicht in das eigenthümliche Gebiet der Moralität. Da sich aber der Mensch nicht durch Vernunft, sondern die Vernunft durchs Gefühl entwickelt; so setzt eine moralische Insurrection nicht allein die Möglichkeit, sondern auch sogar die Fertigkeit zu iener sympathetischen voraus. Das Gefühl, welches der Mensch hat, wenn er Elend aus Unrecht sieht, scheint ein ursprüngliches eigentliches Gefühl zu seyn, das sich schwerlich aus andern Gründen möchte erklären lassen, ungeachtet es deswegen nicht eben verdient, als die Grundlage der Moralität angesehen zu werden. Es ist die Bedingung der Entwicklung der moralischen Urtheilskraft, und der Mensch gelangt

durch Reflexion, nicht über das Gefühl, sondern über die Fälle wo es sich äußert, die er dann als ihrer Form nach durch ihn selbst hervorgebracht erkennt, zur Erkenntnis seiner moralischen Natur. Im natürlichen Unterricht des Menschen kommt allezeit der Fall für die moralische Entscheidung früher vor, als er die Gründe zu dieser Entscheidung gefunden hat, und selbst wenn er diese Gründe durch Unterricht erkannt, muß er auf den Fall, der nach ihnen zu entscheiden ist, warten, ehe sie bey ihm praktisch werden können, und völlige Evidenz erhalten. Bey einer Insurrection wegen Ungerechtigkeit ist dieß nun vorzüglich nothwendig, daß ein wirklicher Fall eintrete, weil hier viele ohne weitläufige Verabredung zugleich handeln, und daher eine Aufforderung zur wechselseitigen Mittheilung haben müssen, die ihnen die gegründete Hofnung giebt, von den andern verstanden zu werden, und gleiche Gefühle bey ihnen zu finden. Es kann lange unter vielen ausgemacht seyn, daß etwas ungerecht sey; so lange sie aber durch nichts über das Wie und Wann diese Ungerechtigkeit

ab-

abgestellt werden soll, bestimmt werden, bleibt es bey dem kalten Ausspruch: es ist ungerecht. Eine Insurrection kann daher nie als durch die Moralität allein hervorgebracht angesehen werden. Aber ist sie durch das Mitleiden, oder durch eigenes Leiden bewirkt, so kann die Abstellung dieses Leidens, oder die Abstellung der Ungerechtigkeit überhaupt, ihr Ziel seyn. Ob nun das letzte das Ziel einer Insurrection je war, oder je seyn wird, hängt davon ab, ob ein Volk zu dem Grad moralischer Cultur schon gelangt sey, oder gelangen werde, daß Recht und Unrecht an sich, ohne Beziehung auf gute oder schlimme Folgen dasselbe interessirt. Daß es ein solches Volk schon gab, bezweifle ich deswegen, weil es iezt keines giebt, denn es ließe sich nicht denken wie ein Volk von lauter Patrioten sich nicht hätte erhalten müssen. Daß es aber keines geben kann, ist daraus nicht zu schließen. So lange man nicht läugnen kann, daß es einzelne Patrioten gab, so lange darf man nicht daran zweifeln, daß sie die Maiorität in einem Volk ausmachen können. In unsern Zeiten hat sich eine Ver-

wirrung des Sprachgebrauchs in politisch moralischen Gegenständen erzeugt, die vielleicht manchen den Nahmen eines Patrioten verdächtig macht, aber so lange man mir kein anders Wort giebt, das die Sache eben so gut bezeichnet, so lange werde ich mich dieses Worts ohne Scheu bedienen, um die vortreflichste Gesinnung, die der Mensch auf dieser Erde haben kann, damit auszudrücken. Patriot nenne ich den Mann, der entschlossen ist alles daran zu setzen, daß in dem Lande, welches er bewohnt, und unter dem Volke, zu dem er gehört, die Gerechtigkeit so genau gehandhabt werde, als er es im Schooße seiner Familie wünscht und zu erreichen sucht, und der daher lieber sein Leben hingiebt, als daß er duldet, daß fremde oder einheimische willkührliche Gewalt, anstatt der freywillig und mit Besonnenheit anerkannten Gesetze des Landes, seine Mitbürger beherrsche. Diese Gemüthsstimmung heißt Patriotismus, und es thut mir wehe, wenn ich ein so edles Wort durch Ironie entweiht sehe. Nur in einem Lande, wo es Patrioten giebt, kann eine moralische Insurrection statt finden,

außerdem kann nur eine sympathetische, oder antagonistische zum Vorschein kommen. Da es Patrioten geben kann, so ist auch eine moralische Insurrection möglich, aber schwerlich ist je eine wirklich gewesen. Die Gewißheit einer Insurrection bey einer offenbaren Ungerechtigkeit, ist allein die wahre Garantie einer Staatsverfassung. So lange daher die Majorität eines Staates nicht aus Patrioten im besten Sinne des Worts besteht, so lange wird sich kein Staat erhalten, sondern nur glänzen und verlöschen.

Ob es gleich zum Wesen einer Insurrection gehört, daß sie plötzlich entstehe, so kann sie doch vorbereitet werden. Diese Vorbereitung kann entweder zufällig oder absichtlich geschehen. Der bloße Fortschritt der Aufklärung kann eine allgemeine Einsicht in ein gewöhnliches, aber dennoch ungerechtes Betragen der Regierung erzeugen; der bloße Zufall kann die Noth, die aus der Ungerechtigkeit entspringt, vergrößern und dadurch fühlbarer machen. Es kann aber auch geschehen, daß einzelne Menschen, in der Absicht eine Insurrection zu bewirken, dem Vol-

ke die Ungerechtigkeit im Verfahren der Regierung einleuchtend zu machen suchen, welches entweder durch bloße Aufklärung, oder auch dadurch geschehen kann, daß man den Nachtheil, der aus dem Verfahren der Regierung entstehet, künstlich zu vergrößern weiß.

In diesen Kunstgriffen liegt die politische Möglichkeit einer planmässigen Revolution; denn ohne Insurrection ist eine Revolution nur dann möglich, wenn sich die Regierung aus Einsicht in das Ungerechte der Verfassung freywillig suspendirt, — ein Fall der nicht leicht vorkommen dürfte. Hier entsteht also die Frage: thue ich recht eine Insurrection vorzubereiten? Die Entscheidung kann nur von meinem Gewissen geholt werden, und es kommt dabey darauf an, wie ich mir folgende Fragen beantworten kann: suche ich keinen eigennützigen Vortheil für mich? brauche ich bloß die Wahrheit, ohne alle Verblendungskünste, zu dieser Vorbereitung? suchte ich, wenn es möglich wäre, der Regierung eben so gerne die Ungerechtigkeit ihres Verfahrens einleuchtend zu machen? und hat Rache keinen Einfluß auf mein Unternehmen?

men? giebt mir mein Gewissen über dieß alles ein gutes Zeugnis, so thue ich recht. Verworfen von der Moral sind aber alle Künste, um durch künstliches Elend, und täuschende Ueberredung eine gehässige Stimmung gegen die Regierung in den Gemüthern hervorzubringen, denn dadurch kann nie etwas Gutes, sondern nur eine antagonistische Insurrection hervorgebracht werden, die, wenn sie ausgetobt hat, dem Despotismus wieder völlige Gewalt zuläßt. Sollte auch eine Revolution durch eine solche Insurrection politisch möglich werden, so würde sie doch von der Moral verdammt, und es ließe sich voraussehen, daß entweder eine zweyte bessere ihre Wirkungen wieder aufheben, oder daß der alte Zustand über die Ruinen, die sie erzeugte, von neuem zurükkehren würde. Die politische Möglichkeit einer Revolution hängt, wie wir gesehen haben, immer von der Möglichkeit einer Insurrection ab. Diese Möglichkeit einer Insurrection ist allezeit nothwendig, aber sie kann, wenn sie der Regierung völlig einleuchtend ist, eine Revolution bewirken helfen, ohne daß sie in Wirklichkeit übergeht, und es ist

ein revolutionärer Kunstgriff diese Möglichkeit recht lebhaft darzustellen. Die Furcht vor einer Insurrection hat öfters schon Revolutionen bewirkt, die ausserdem nie gelungen wären. Eine Revolution wird daher politisch unmöglich, so bald von der Regierung die Insurrection vereitelt wird. Dieß kann auf zweyerleyweise geschehen, durch Gewalt, die das Volk in Zaum hält, und durch Klugheit, die die Gelegenheit dazu wegnimmt. Eine Kleinigkeit ist oft hinlänglich eine völlig vorbereitete Insurrection in ihrem Ausbruche zu hindern. Eine Ceremonie, die etwas auffallendes an sich hat, darf oft nur unterlassen werden, und alles bleibt ruhig. Eine Revolution, die verunglückt, ist allezeit eine höchst schädliche Sache, sie stürzt viele ins Verderben, erregt das Mistrauen der Regierung, und macht den Despotismus vorsichtiger. Wer daher eine politisch unmögliche Revolution ohne bestimmte Veranlassung unternimmt, der handelt unrecht, und da überhaupt niemand sicher seyn kann, daß eine Revolution gelingen werde, so handelt ieder unrecht, der eine Revolution absichtlich her-

hervorbringen will, und einzig handelt um eine Revolution hervorzubringen. Nur daran thut jeder Mensch recht, daß er seine Menschenwürde vertheidiget, daß er andern das Beyspiel davon giebt, daß er sie ihre Rechte lehrt, und daß er ihnen den pflichtmäßigen Gebrauch dieser Rechte einschärft. Ist er bloß darum, weil er als wahrer Mensch sprach und handelte, Ursache einer Revolution, dann wird ihn sein Gewissen über alle Folgen trösten, und sein Verfahren wird ihn nicht gereuen, wenn er auch der Gewalt unterliegt.

Nun entsteht aber auch ganz natürlich die Frage, was die Regierung für Rechte gegen eine Revolution habe. Da wir oben schon gezeigt haben, daß die Frage über die Rechtmäßigkeit einer Revolution keine Rechtsfrage ist, so folgt daraus, daß das Verhalten einer Regierung während des Beginnens einer Revolution auch nur nach moralischen, und nicht nach iuristischen Gründen entschieden werden müsse. Wir haben auch bisher den Begriff einer Revolution nur ganz im allgemeinen genommen, um zu untersuchen, ob eine Revolution über-

haupt

haupt recht oder unrecht sey, ohne uns in die Betrachtung der einzelnen Vorfälle, die bey der Wirklichkeit einer Revolution Statt finden, einzulassen, und wir hatten dieß auch nicht nöthig, weil wir nur die moralische Möglichkeit des Begriffs zum Gegenstand unserer Untersuchung machten; nun aber, da wir das Recht eines weltlichen Gerichts, das es nicht mit dem Begriff, sondern mit einzelnen Handlungen zu thun hat, untersuchen wollen, ist es nöthig die einzelnen Vorfälle, aus denen eine Revolution gewöhnlich besteht, aufzusuchen, um nach ihnen das Betragen der Regierung zu bestimmen.

Bey der Gattung von Revolutionen, die ohne Plan durch eine nicht absichtlich vorbereitete Insurrection, welche dazu benutzt wird, entstehen, findet keine Zergliederung in einzelne Thatsachen weiter Statt, und die Frage, was die Regierung zu thun habe, betrifft nur ihr Benehmen bey einer Insurrection überhaupt; denn ist die Revolution durchgesetzt, so kann die Frage gar nicht seyn, was sie als Regierung zu thun habe, sondern nur etwa,

wie

wie sich die abgesetzte Administration die Regierung wieder verschaffen könne, und in welchem Falle es ihr moralisch erlaubt sey, darnach zu streben. Wir haben schon gezeigt, daß niemand das Recht zu einer Revolution habe, und daß also die ganze Sache nicht für das Forum der Regierung gehöre. Eine Regierung hat daher weder das Recht eine Insurrection, als solche, überhaupt für strafbar zu erklären, noch einen Grund, sie von einer Classe der Bürger oder Unterthanen verzeihlicher zu finden, als von einer andern. Aber da vor der Hand nie ausgemacht werden kann, ob ein Zusammenlauf unter den Begriff einer Insurrection oder unter den einer Rebellion gehöre, so hat sie ein Recht iede ungesetzliche Zusammenrottung so lange zu hindern, bis sie von dem Zweck derselben unterrichtet ist. Und dann hat sie über den Zweck selbst zu urtheilen. Ist der Zweck gerecht, so muß sie ihn, wofern sie moralisch handeln will, mit erreichen helfen, wenn er ihr nicht die Fortsetzung der Regierung unmöglich macht; und thut er dieß, so muß sie sich selbst aufheben. Ist er ungerecht,

so muß sie ihn, wo möglich, zu hindern suchen; und scheint er nur gerecht, so muß sie die Bürger eines bessern zu belehren suchen. Dieß alles gilt aber nur bey einer Insurrection, wodurch sich der Wille des ganzen Volks offenbart, und es wird dadurch nur die Pflicht der Regierung in allgemeiner moralischer Rücksicht dargestellt, es werden dadurch nur die Leitungsbegriffe zur gewissenhaften Untersuchung gegeben, diese Untersuchung selbst aber der Regierung noch vorbehalten, diese Untersuchung erfordert aber die gehörige Zeit, und kann selten so schnell, als es Insurgenten fordern, geendigt werden, denn wenn gleich die Moral jede Regierung verdammt, die die Menschenrechte beleidigt, und sie vorenthält, so legt sie ihr von der andern Seite doch auch die Pflicht auf, die Anarchie so sehr als möglich zu verhindern, und keine Entscheidung über Recht und Unrecht durch bloße Gewalt zuzulassen, und sich daher der Insurrection, die sich dieses anzumassen scheint, mit Ernst zu widersetzen. Das Betragen einer Regierung bey einer Insurrection im Ganzen ist

daher sehr schwer seinem moralischen Werth nach zu bestimmen, nur sie selbst kann wissen, ob sie sich oder die Menschheit zum Ziel ihres Bestrebens setzte. Dieses hindert aber nicht, daß einzelne Schritte der Regierung, oder ihrer Subalternen moralisch gewürdigt werden können. Ist es der Insurrection gelungen, den Sieg davon zu tragen, und hat sich eine Revolution darauf gegründet, so kann die nun abgesetzte Regierung nach dem Ausspruch der Moral, so viel ich einsehe, nichts mehr unternehmen, um sich der Herrschaft wieder zu bemächtigen, denn von der Herrschaft wird vor dem Richterstuhl der Moral nur die Rechenschaft von der Erfüllung ihrer Pflichten gefordert, sie selbst aber nie als ein persönliches Recht ertheilt. Der Mensch ist einzig und allein deswegen verbunden eine Regierung zu ertragen, damit über Recht und Unrecht durch den Ausspruch der Vernunft, und nicht durch Gewalt entschieden werde. Ist diesem Bedürfnisse abgeholfen, so hat kein Mensch das Recht einem andern sich zum Herrn aufzudringen. Bey einer Revolution können aber zwey Fälle eintre-

ten: entweder es erzeugt sich eine neue Regierung, oder es bleibt die Anarchie herrschend. Im ersten Falle hat die ältere kein Recht, sich wieder aufzudringen, und im zweyten keine Pflicht mehr, der Anarchie abzuhelfen, unerachtet es ihr erlaubt ist, wenn sie den Versuch machen will. Von dem Falle, wo eine Regierung die Gewalt usurpirt hat, und die andere durch sie nicht aufgehoben, sondern verstoßen wird, wie z. B. wenn ein Fürst den andern vertreibt, ist hier die Rede nicht. In diesem Falle kann nach dem äussern Recht entschieden werden, wer von beyden der Usurpator ist.

Bey einer planmäßigen Revolution finden zwey Epochen Statt, die der Vorbereitung, und die des wirklichen Ausbruchs. Geschieht letzterer ohne daß die Regierung etwas ahndete, so befindet sie sich in eben dem Falle, als bey einer plötzlichen Insurrection, und ihr Betragen ist aus dem bisher Gesagten zu bestimmen. Wird aber die Vorbereitung entdeckt, so kann es geschehen, daß durch die dawider gemachten Anstalten eine Insurrection veranlaßt wird, und dann tritt wieder obiges Verhalten ein,

oder es lauft bey diesen Anstalten im Ganzen ruhig ab, und die Regierung hat es nur mit den Anstiftern der Revolution zu thun. Die Regierung hat aber unstreitig das Recht, jedermann der Plane hat, von deren Zwecken und Absichten sie weiter nichts weiß, als daß sie der Gegenstand davon ist, und daß eine Veränderung der bisherigen bürgerlichen Ordnung vor sich gehen soll, darüber zur Verantwortung zu ziehen; denn ohne dieses Recht wäre es ihr unmöglich, sich wider Gewaltthätigkeit zu schützen. Die rechtliche Untersuchung darüber zerfällt in zwey Haupttheile, in die Untersuchung über die bezweckte Revolution überhaupt, und über die dazu schon angewandten Mittel insbesondere. Was nun die letztern betrift, so können und müssen sie ganz nach dem gewöhnlichen Recht beurtheilt werden, in sofern dieses Recht nicht durch die Revolution als überhaupt ungerecht angesehen werden kann, sondern seinem größten Theile nach selbst wieder eingeführt werden müßte. Alle das Elend vergrößernde Kunstgriffe, alle Verläumdungen, alle Partheylichkeiten und verübten Kränkungen

gen an anders gesinnten Personen sind nach aller Strenge des Rechts, als einzelne Handlungen zu beurtheilen und zu bestrafen. Bey der Beurtheilung der Revolution selbst, ist auf den Zweck und auf die Mittel zu sehen. Zuerst ist genau zu bestimmen, ob der Zweck eine Revolution, oder nur eine Reformation war, und dann ist zu unterscheiden, ob die vorgeschlagenen Mittel, deren man sich bedienen wollte, von allen Theilhabern der Revolution gebilligt, oder nur erst von einigen vorgeschlagen waren. Nach diesem Unterschied muß auch das Urtheil verschieden gefällt werden. Ist der Zweck wirklich nur eine Reformation, so hat es die Regierung bloß mit Untersuchung der illegalen Mittel, die man anwandte, um sie durchzusetzen, zu thun, und wir übergehn hier die weitere Ausführung. War aber wirklich eine Revolution im Werk, so kann, wie wir gezeigt haben, die Regierung über die Rechtmäßigkeit der Revolution überhaupt nicht anders, als nach ihrem angegebenen Zweck entscheiden, und so bald dieser moralisch richtig und durch keine Reformation erreichbar ist, kann sie niemand strafen daran

Theil genommen zu haben, sondern sie hat allein über die dazu gewählten Mittel zu richten. Bey diesem Fall findet aber noch folgende Betrachtung Statt. Wenn iemand eine Revolution zu bewirken sucht, wozu er durch nichts aufgefordert ist, (denn die Fälle, wo er nur durch Vertheidigung seiner Menschenwürde dazu Anlaß giebt, haben wir oben schon bestimmt,) und er wird darinnen von dem Volke durch keine allgemeine Insurrection unterstützt, so ist dieß ein Zeichen, daß das Volk mit seiner Regierung zufrieden ist, und daß er ihm Rechte aufdringen will, die es nicht begehrt, und daß er also trotz aller Vorspiegelung von Eifer für die Menschenrechte dennoch selbst den Despoten machen will. Da er also mit der Regierung unzufrieden ist, mit der es seine Mitbürger nicht sind, so kann er auch keinen Vortheil, der ihm von dieser Regierung und diesen Mitbürgern zukommt, mit Recht begehren, und es geschieht ihm nicht Unrecht, wenn er alles ihm durch die Regierung garantirte Eigenthum verliert, und wenn ihm diese Regierung nicht mehr in ihren Staaten duldet. Wenn die

Strafe gegen einen Revolutionär nicht weiter gehet, als bis zur Confiscation seines unter der Garantie der Regierung erworbenen Vermögens, und bis zur Landesverweisung, so kann man genau genommen es nicht einmal eine Strafe nennen; denn es hat ihm nur der, den er zu stürzen suchte, seine bisher ertheilten Wohlthaten wieder entzogen. Unten wenn wir von den Folgen einer Revolution handeln, wird dieß völlig einleuchtend werden. Wenn zu einer Revolution offenbar widerrechtliche Mittel beschlossen, aber noch nicht ausgeführt waren, so kann die Regierung hierüber mit Recht keine andere Strafe verhängen, als eine solche, die die Ausführung unmöglich macht — strenge Gefangenschaft.

Ehe wir von dem Fall handeln, wo die Macht der Regierung und die der Revolution beynahe im Gleichgewichte sind, ist es nothwendig, vorher die Folgen einer Revolution zu untersuchen, weil sich nur aus diesen bestimmen läßt, welche Mittel die Moralität der Regierung anzuwenden erlaubt, um sich wieder in ihr Ansehen zu setzen.

Die

Die Folgen einer Revolution in Rücksicht auf die äussern Verhältnisse eines Staats zu andern Staaten, und auf das äussere Wohl und Weh der Bürger, sind unübersehbar, und lassen sich mit keiner Gewißheit vorausbestimmen, höchstens mit Wahrscheinlichkeit in einem bestimmten Falle, wo man Land und Leute und Nachbarn so genau kennt als man solche Gegenstände nur immer kennen kann; im allgemeinen läßt sich aber gar nichts gründliches hierüber sagen. Es können daher, wenn von den Folgen einer Revolution überhaupt die Rede ist, nicht jene ungewissen, sondern allein die gewissen und nothwendigen Folgen, die aus der veränderten Rechtspflege entspringen, darunter verstanden werden.

Nach dem Begriff, den wir von Revolution festgesetzt haben, ist es klar, daß durch eine Revolution alles was bisher für recht gegolten, als etwas, was erst noch zu untersuchen ist, angesehen werde. Alles also, was unter der Garantie der vorigen Regierung von irgend iemand besessen wurde, wird durch die Revolution in Anspruch genommen, und das

Recht darauf muß aus den durch die Revolution festgesetzten Grundbegriffen von neuem bewiesen werden. Alles Eigenthum wird daher durch eine Revolution problematisch, und kann nur durch die Garantie der neuen Regierung wieder sicher werden. Das Versprechen der Revolutionärs das Eigenthum zu schonen, hat daher einen ganz andern Sinn, als den man gewohnt ist, mit diesen Worten zu verbinden, wenn es nähmlich überhaupt einen Sinn haben soll, und nicht eine bloße Anlockung ist, sich die Revolution gefallen zu lassen. Es kann dann nichts anders heißen als: wir wollen es auch zu einem Grundgesetz annehmen, daß es Eigenthum geben soll. Was aber nach einer Revolution als Eigenthum anerkannt wird, kann unmöglich deswegen als Eigenthum anerkannt werden, weil es bey der vorigen Regierung dafür galt, denn wenn ieder Besitz deswegen recht ist, weil er es bey der vorigen Verfassung war, so spricht sich die Revolution selbst das Verdammungsurtheil, weil sie dann eine völlig gerechte Staatsverfassung umgestoßen zu haben bekennt. Die Täu-

schung

schung aber, als könnte bey einer Revolution Sicherheit des vormaligen Eigenthums versprochen werden, kommt daher, weil man geneigt ist, unter dem Eigenthum nichts als die durch (andern unschädlichen) Fleiß erworbenen Güter zu verstehen. Diese müssen freylich, wofern ich den Beweis sie auf diese Art erworben zu haben führen kann, bey jeder Verfassung, die nicht despotisch ist, mein bleiben: aber zum Eigenthum gehört, und wird auch von dem Sprachgebrauch, der sich noch keiner Revolution accommodirt hat, dazu gerechnet, alles was den Erwerb von Gütern möglich macht, oder erleichtert. In diesem Sinne des Worts ist dann durch die Revolution das Eigenthum in so fern unsicher gemacht, als es möglich ist, daß es durch ein zu verwerfendes Erwerbmittel erworben seyn kann. Um dieß einleuchtender zu machen, wollen wir die ganze Theorie des Eigenthums hier in der Kürze vortragen.

Eigenthum ist jeder Besitz, er betreffe was er wolle, der durch die Obergewalt im Staate anerkannt ist. Diese Erklärung des Eigenthums ist keinem Zweifel unterworfen, und völ-

lig hinreichend, das Eigenthum sicher zu erkennen, so lange die Obergewalt selbst nicht ungewiß ist. Allein da die Obergewalt, wie ieder Mensch vor der Vernunft verantwortlich ist, und noch die Voraussetzung sich denken läßt, daß gar keine Obergewalt, wie z. B. im Naturzustande existire, so entsteht die höhere Frage: nach welchen Gründen soll sich aber die Obergewalt in der Anerkennung des Eigenthums richten, und nach welchen darf ich mir anmassen, etwas als Eigenthum besitzen zu wollen? Die Beantwortung des einen Theils der Frage ist zugleich die Beantwortung des andern, weil ich im Naturzustande die Functionen der Obergewalt selbst ausübe.

Der Grund aber, der über das Eigenthumsrecht überhaupt entscheiden soll, kann so wenig als irgend ein Grund, der ein Recht an sich begründen soll, ein Rechtsgrund seyn, weil dieser allezeit schon die Gültigkeit des Rechts an sich voraussetzt, und nur die Rechtmäßigkeit der Anmassung eines Rechts, aber nicht die moralische Möglichkeit eines Rechts selbst, begründen kann. Der Grund eines Rechts an

sich

sich kann niemals in der Wissenschaft der Rechte gefunden, sondern muß in der Moral gesucht werden. Denn ehe man bestimmen kann, wem gewisse Rechte zukommen, muß schon entschieden seyn, daß die Moral die Ausübung dieser Rechte billige, wie wir oben bey unserer Untersuchung der Menschenrechte gesehen haben. Der letzte Grund des Eigenthums muß demnach ein Erlaubtseyn auf meiner Seite, und ein Verbotensein auf der andern Seite seyn. Da sich das Verbot leichter findet, als die Erlaubnis, weil diese nur durch die Abwesenheit des Verbots erkannt wird, so daß das Verbot auf der einen Seite jederzeit die Quelle des Rechts auf der entgegengesetzten ist, wenn nähmlich auf dieser nicht gleichfalls das Verbot Statt findet, so muß allezeit das Recht durch die gegenseitige Pflicht bestimmt werden. Das Moralgesetz in Verbindung mit der Erkenntnis der äussern Bedingungen meines Daseyns sagt mir: du kannst nichts dein nennen, als deine Handlungen, und was durch diese da ist. Hier liegt nun die Erlaubnis etwas überhaupt mein zu nennen — und dieses gründet das absolute Eigenthum. Absolutes

Eigenthum ist daher nur die Form, die eine Sache als Stoff betrachtet von uns erhält. Dieses absolute Eigenthum ist aber zu unserer Subsistenz auf dieser Erde nicht hinreichend; denn wir müssen eine Sache schon eigen haben, um ihr eine Form geben zu dürfen, und wir brauchen vieles zu bloßem Genuß, und daraus folgt, daß wir uns nothwendig ein Eigenthum ohne moralischen Grund anmassen müssen, um die Bedingung der Moralität auf dieser Erde, unser Leben, zu erhalten. Hier reicht also das formale Princip der Moralität nicht zu; denn dieß bestimmt nur das Gesetz, nach dem wir handeln sollen, aber keine Verbindlichkeit, uns etwas ohne weitern Grund bloß deswegen anzumassen, damit wir nur überhaupt unter gewissen Bedingungen, wie z. B. in diesem Erdenleben, handeln können, indem wir sonst umkommen würden. Die Pflicht der Selbsterhaltung kann hier, wenn unter ihr nicht schon weit mehr begriffen wird, als aus dem blossen Moralgesetz folgt, nicht angewandt werden. Denn da verbietet sie mir nur die zwecklose Aufopferung, und diejenigen Handlungen, die

mein

mein Selbst zerstören; aber mein Selbst als eine Quelle von Rechten anzunehmen, und etwas bloß deswegen zu thun, damit ich mein Leben erhalte, wie hier der Fall ist, welches die Moral ausserdem schlechterdings mißbilligt, — das gebietet sie mir nicht. Diese Anmassung läßt sich vor der Moralität nur durch die Voraussetzung entschuldigen, daß unsere Bedürfnisse einen Grund unserer Rechte abgeben können, eine Voraussetzung, die sich nur dadurch mit der Moralität verträgt, daß die Moralität selbst zu dem Glauben an ein Wesen führt, welches die Ursache des Daseyns der Dinge, die wir bedürfen, und unseres mit diesen Bedürfnissen verbundenen Daseyns zugleich ist; dadurch, daß die Schöpfung und unser Leben zugleich ein Eigenthum Gottes, und daher in nothwendiger Beziehung sind; denn alsdann ist die Voraussetzung richtig, daß Gott der die Moralität will, auch die zu ihrer Darstellung nöthige Bedingung, den Genuß der Schöpfung zur Erhaltung des Lebens, will. Dadurch wird nun die Schöpfung ein uns von Gott zugestandenes Eigenthum, bloß darum

weil wir sie bedürfen. Dieß vergünstigte Eigenthum gehört aber allen Menschen mit gleichviel Recht, weil der Rechtstitel, das Bedürfnis, allen gemein ist. Das Bedürfnis macht es aber auch zugleich nothwendig, daß wir uns von dem allgemeinen Eigenthum etwas ausschließend zueignen, und also ein respectives Eigenthum in Beziehung auf andere haben. Der Grund gerade dieß und nichts anders zu unserm respectiven Eigenthum zu machen, kann nun aber nicht in dem Bedürfnisse, das allen gemein ist, gesucht werden, und wir haben daher keinen Grund zu suchen, der etwas als unser Eigenthum bestimmt, sondern nur einen Grund, der etwas von der Möglichkeit unser Eigenthum zu werden ausschließt. Dieser Grund muß nun wieder in der Moral gesucht werden, und kann in nichts anderm bestehen, als darin, daß wir das respective Eigenthum dem absoluten analog zu machen suchen, und dann lautet das Verbot aus dem das respective Eigenthum entspringt folgendermaaßen: du sollst nichts dein nennen, was mehr durch die Handlung eines andern, als durch die deinige

da ist. Daraus folgt, daß ich mir alles anmaßen dürfe, was ich durch eine dasselbe betreffende Handlung, als mein, bezeichnen kann, und daß sich kein anderer dasselbe anmaßen dürfe, weil er dieß nicht that. Die Bezeichnung, als mein, erfordert eine gewisse Handlung, über die in mancher Rücksicht die Entscheidung sehr leicht ist, als wenn z. B. jemand einen Baum pflanzt, einen Acker bearbeitet, wo noch niemand pflanzte, und niemand ackerte; über die aber auch in mancher Rücksicht nur durch Uebereinkunft in der bürgerlichen Gesellschaft entschieden werden kann, als wie über das Eigenthum, welches aus Kauf, aus Schenkung, aus Erbschaft und dergleichen entsteht. Zugleich ist auch klar, daß über einen Gegenstand, der kein Gegenstand einer Handlung, die dauernde Spuren zurückläßt, seyn kann, wie z. B. über Luft und Wasser, kein Eigenthum Statt finde. Auch hört alles Eigenthum auf, sobald das dringende Bedürfnis eines andern die ursprüngliche Gemeinschaft erfordert. Die vielen Meinungen über das Eigenthumsrecht sind lediglich daher entstanden, daß man dem Men-

schen da sein absolutes Eigenthum vindiciren wollte, wo er doch nur ein respectives hat. *)

Ein-

*) Eine Verwandlung des natürlichen respectiven in ein künstliches absolutes Eigenthum geschiehet durch das Geld. Die Theorie des Geldes ist eine Lücke in dem bisherigen Naturrecht. Das Geld ist nicht blos eine Erfindung zur Bequemlichkeit im Handel, sondern auch ein in der Gesellschaft nothwendiges Aequivalent des Eigenthums. Es kann keine bürgerliche Gesellschaft ohne Geld gedacht werden. Es ist aber nicht nothwendig, daß es eben gemünztes sey. Das Geld ist das einzige Eigenthum, welches die Gesellschaft als absolut garantiren kann. Das respective Eigenthum, worunter alles zu den Bedürfnissen des Lebens unmittelbar Erforderliche gehört, kann sie nur so lange garantiren, als nur die Willkühr, und nicht das Bedürfnis die Mittheilung fordert. Im letzten Falle hört das Eigenthum auf. Die Gesellschaft schützt in diesen Fällen das Eigenthum dadurch, daß sie ein nie unmittelbares Bedürfnis wer-

Einzig und allein die christliche Religion lehrte bisher die wahre Theorie des Eigenthums. In der Ausübung hat die wirkliche Anerkennung des Eigenthums noch diese Schwierigkeit, daß wenn auch die Bedingungen anerkannt sind, unter denen etwas für Eigenthum gilt, auch noch die Wahrhaftigkeit dessen, der behauptet, daß er diese Bedingungen erfüllte, in Zweifel gezogen werden kann, und schlechterdings eine Art von Beweis für genugthuend muß angenommen werden. Dieß setzt aber wieder eine Uebereinkunft und eine Stetigkeit in dieser Uebereinkunft voraus, die nur unter einer allgemein anerkannten Obergewalt erlangt werden

werdendes Aequivalent, das Geld, giebt. Für Geld kann aber die Gesellschaft, (nicht der Einzelne,) alles fordern, was jemand in ihr besitzt, weil er es nur durch sie besitzt, und er in dem verhältnismässigen Eigenthum in Beziehung auf andere, die gleiches Geld schätzen, nichts verliert. Die Gesellschaft hat das Recht alles in Requisition zu setzen, so bald es nothwendig ist.

kann. Nun glauben wir, wird es iedem einleuchtend seyn, wie alles Eigenthum bey einer Revolution problematisch werden müsse. Diese Ungewißheit des Eigenthums ist daher eine nothwendige Folge einer Revolution, und nicht etwa blos die Folge der bey einer Revolution gewöhnlichen Unordnungen. Zugleich ist aber klar, nach welchem Princip das Eigenthum bey der neuen Regierung wieder gesichert werden müsse. Dieses Princip ist folgendes: iedes Eigenthum soll als rechtmäßig garantirt werden, welches unter keiner offenbar ungerechten, (nicht etwa unter einer blos fürs künftige als ungültig erklärten) Bedingung erworben worden, und auf welches niemand gegründetere Ansprüche als der Besitzer hat. Bedingungen, die erst durch die Revolution als ungültig angesehen werden, können das Eigenthum nicht aufheben, weil sie kein näheres Recht eines andern und keine Ungerechtigkeit in sich fassen. Daß ich hier dem Wort Eigenthum den ausgedehntesten Sinn gebe, habe ich schon oben gesagt. Daß persönliche Würden, die die vorige Regierung ertheilte, durch die Revolu-

tion aufgehoben werden, bedarf keines weitern Beweises. Man sieht nun, glaube ich, deutlich ein, daß einem Revolutionär durch die Confiscation seiner Güter nichts widerfährt, als was ihm selbst durch die Revolution bevorstand. Eben so ändert sich auch das positive Recht überhaupt, es kann das zum Verdienst werden, was sonst Verbrechen war, und alle Processe, von welcher Art sie seyn mögen, sind, insofern ihr Einfluß auf die Bürger der neuen Constitution noch wichtig ist, einer Revision unterworfen, insbesondere aber muß iede Entscheidung über das, was man Maiestätsverbrechen nennt, durch die Revolution annullirt werden. Der Einfluß, den eine Revolution auf das, was man Sitten nennt, hat, kann nicht im Allgemeinen bestimmt werden. — Nun wollen wir wieder zu unserer Frage zurückkehren, welche Mittel die Regierung anwenden darf, sich wieder in ihrem Ansehen zu befestigen.

Wie wichtig die Folgen einer Revolution sind, und daß dadurch die ganze politische Existenz iedes Bürgers unsicher gemacht wird, haben

ben wir bisher, wie ich glaube, einleuchtend erwiesen. So bald also eine Revolution keine wahre Staatsverfassung bewirkt, wenn in ihr eben so willkührlich Eigenthum und Ansehn ausgetheilt wird, als es der vorigen Regierung Schuld gegeben wurde, und wenn noch der größte Theil des Volks mit ihr unzufrieden ist, ohne doch aus der Verbindung mit ihr heraustreten zu können, (denn sonst wäre es besser einen eigenen Staat zu bilden;) so ist die Regierung schuldig, Ruhe und Ordnung wieder herzustellen, wenn es noch in ihren Kräften stehet, oder wenn sie nur noch Wahrscheinlichkeit dazu hat, daß der Versuch gelingen könne. Mislingt der Versuch wirklich, so ist sie ihrer Pflicht entledigt. Bey einer Revolution, die nicht ganz gelang, entsteht daher gewöhnlich Krieg zwischen den Begünstigern der neuen Regierung und den Anhängern der alten. Die Veranlassung dieses Kriegs kann, wie wir gesehen haben, verhältnismäßig eine gerechte Veranlassung seyn. Allein da iede Revolution höchst wahrscheinlich einen Krieg nach sich zieht, (denn wenn auch die alte Regierung ganz entkräftet

ist,

ist, so findet sie doch oft Schutz bey den Nachbarn, oder diese selbst sind der neuen Ordnung der Dinge nicht günstig, und suchen entweder die alte wieder herzustellen, oder von der Verwirrung, die auf längere oder kürzere Zeit iede Revolution veranlaßt, Nutzen zu ziehen, und Eroberung zu machen;) so würde, wenn der Krieg überhaupt unmoralisch wäre, auch iede Revolution, insofern sie einen Krieg veranlassen kann, und dieser als etwas mögliches bey ieder in Betrachtung gezogen werden muß, selbst unmoralisch seyn. Es ist also nicht unschicklich hier noch die Moralität des Kriegs zu untersuchen.

Das Wort Krieg bezieht sich auf einen Streit, der geführt wird, um nicht allein eine Sache, sondern auch ein Recht auf eine Sache zu erwerben oder zu behaupten. Ein Streit, der blos um eine Sache zu erhalten, oder sie einem andern abzunehmen, oder aus Uebermuth ohne alle Rücksicht auf Recht geführt wird, heißt nicht Krieg. Weder die Anfälle von Räubern, noch die Kämpfe der Thiere nennt man einen Krieg. So lange kein Mein und

und Dein rechtlich bestimmt ist, und so lange keine Beleidigungen als widerrechtlich allgemein anerkannt werden, das ist mit andern Worten, so lange kein Staat ist, so lange kann es keinen eigentlichen Krieg geben, obgleich der Zustand der Menschen vor dem Staate dem Zustand der Menschen im Kriege ganz analog ist. Jedem Krieg liegt daher ein Rechtsstreit zum Grunde. Ein Rechtsstreit soll aber durch Vernunft und nicht durch Gewalt entschieden werden, und in dieser Rücksicht ist ieder Krieg unmoralisch. Damit ist aber nicht gesagt, daß die kriegführenden Theile deswegen unmoralisch handeln, denn sie können sich in ihren Rechten irren, und eine von ihnen kann die andere auch boßhafter Weise bekriegen. Daß aber ein Rechtsstreit nicht durch Vernunft entschieden wird, kann folgende Veranlassungen haben:

1) Eine die Kräfte der Partheyen übersteigende erforderliche Einsicht in die Entscheidungsgründe des Rechts, und eine daher entstehende Verzweiflung den Streit durch Vernunft beyzulegen.

Das

Das Recht auf einen bestimmten Grund und Boden ohne gesellschaftliche Uebereinkunft ist einer dieser schwer, ja unmöglich, nach Rechtsgründen zu entscheidenden Fälle. Die alten Völker hatten den einzigen scheinbaren Rechtstitel, iedesmaligen Besitz desselben (ein Autochthon zu seyn) ausgefunden, aber die Schwierigkeit liegt nicht allein darinnen, ihn zu erweisen, sondern er ist auch nur ein Billigkeits- und kein entscheidender Rechtsgrund; denn warum sollte eine Nation den Zufall, daß sie lange ein rauhes schlechtes Land cultivirte, für immer büßen? Man kann nicht sagen, daß die nordischen Völker widerrechtlich handelten, daß sie sich bessere Länder zueignen wollten, und daß die Bewohner dieser Gegenden durch das Glück, das sie Jahrhunderte genossen, in einem fruchtbaren Lande zu wohnen, ein Recht erwarben, die andern Bewohner der Erde in Wüsteneyen zu verbannen. Diesen Fall durch Vernunft zu entscheiden, setzt eine Cultur voraus, die noch iezt wenige Nationen haben, und eine moralische Billigkeit, die noch seltener als jene Cultur ist.

2) Eine vorsätzliche Rohheit nicht durch Vernunft entscheiden zu wollen, sondern die Gewalt zum Richter anzunehmen.

3) Eine boshafte Verweigerung auf der einen oder auf beyden Seiten, Vernunftgründe anzunehmen.

4) Ein leidenschaftlicher Zustand, der alle vernünftige Untersuchung ausschließt.

In allen diesen Fällen bleibt der Krieg selbst immer unmoralisch, aber die kriegführenden Mächte sind es beyde nur dann, wenn der zweyte, dritte und vierte Fall bey beyden Statt findet, und eine ist es, wenn nur bey ihr diese Fälle Statt finden; im ersten Falle aber können beyde moralisch gesinnt seyn. Auch im zweyten und vierten Falle kann man die Nationen noch nicht niederträchtig nennen, denn sie hören die Vernunft zwar nicht an, aber sie erklären sich doch nicht als ihre Feinde. Nur der dritte Fall ist offenbar ungerecht, und eine Nation, die einen solchen Krieg führt, ist niederträchtig, wenn sie selbst die Urheberin ist, und verworfen oder aus feilen Seelen bestehend, wenn sie sich von einem Fürsten in einen solchen

Krieg führen läßt; denn der Mensch darf sein Selbsturtheil über Recht und Unrecht nie aufgeben. Der Krieg ist daher an sich kein Zeichen der Immoralität der kriegführenden Mächte, und es kann Kriege geben, die von beyden Seiten mit Recht geführt werden, und die Gewalt kann über Recht entscheiden, nicht weil man durch Vernunft nicht entscheiden wollte, sondern weil man nicht konnte. Man muß sich aber alsdann den Ausschlag, den die Gewalt gab, als einen Rechtstitel gefallen lassen, und darf sich nicht hinterlistigerweise auch dieser Entscheidung zu entziehen suchen.

Daraus entspringt die Verbindlichkeit der Verträge, die durch einen Krieg erzwungen worden. Ihre Gültigkeit setzt aber voraus, daß der Krieg als Entscheidungsmittel des Rechts, von beyden Partheyen gewählt ward. Ist das offenbare Recht der einen Parthey durch die Gewalt der andern unterdrückt worden, so hat diese Parthey auch keine Garantie von der Moralität, sondern allein von ihrer Gewalt zu erwarten. Die Furcht vor Krieg überhaupt kann daher nie die Morali-

tät einer Handlung vermindern, und so bald man nur nicht unrecht handelt, so darf man sich durch einen bevorstehenden Krieg von seiner Handlungsweise nicht abschrecken lassen. Auf seine Rechte lieber Verzicht thun, als Krieg führen wollen, setzt eine moralische Schwäche voraus, denn ich gestehe dadurch ein, daß ich entweder meines Rechts nicht gewiß bin, oder daß es mir gleichgültig sey, ob Gerechtigkeit in der Wirklichkeit ausgeübt werde, oder nicht. Die Gründe, die uns nöthigen in die bürgerliche Gesellschaft zu treten, verbinden uns auch Krieg zu führen, wenn die Gerechtigkeit nur durch ihn in der Wirklichkeit erzielt werden kann. Den Menschen, der sich alles gefallen läßt um nur in Ruhe zu leben, nennt man eine feige Seele, und alle Völker haben bisher die feigen Seelen noch mehr verachtet, als die Streitsüchtigen, weil diese doch Recht thun, wenn sie wollen, aber iene es unterlassen, auch wenn sie es wollen.

So gerecht aber der Krieg auf der einen Seite seyn kann, so zeugt er doch allezeit von dem Mangel der moralischen Cultur im Gan-

zen, die allein endlich den Frieden des Herrn, der in keiner epikurischen Genügsamkeit, sondern in der Entscheidung über Recht und Unrecht durch Vernunft besteht, herbeyführen muß. Dem Bestreben den Frieden des Herrn auf unserer Erde wirklich zu machen, müssen die Talente eines jeden Menschen geweihet seyn, und jeder ist hassenswürdig, er mag noch so laut wider den Despotismus sprechen, noch so heftig die Menschenrechte vertheidigen, und zu ihrer Behauptung auffordern, noch so thätig an dem Umsturz allesdessen, was sie zu beleidigen scheint, arbeiten, wenn er nicht von ganzer Seele in den Wunsch mit einstimt: der Friede des Herrn sey mit uns allen!

III.

Ueber den Begriff: Volk.

Eine große Menge Menschen macht noch kein Volk aus. Diese Menge könnte sowohl aus mehrern Völkern bestehen, als auch nur eine Anzahl von Individuen seyn, die durch nichts mit einander verbunden, nur durch den Beobachter in den Begriff einer Menge zusammen gefaßt wäre. Zum Begriff eines Volks ist aber auch nicht nothwendig, daß die Menge, die ein Volk ausmacht, einen einzigen Staat bilde. Ein Staat kann aus mehrern Völkerschaften bestehen, und Völkerschaften werden von andern als verschiedene Völker unterschieden, bey denen noch keine Spur von einem Staat anzutreffen ist. Weder die Menge von Menschen, die sich zusammen halten, noch daß sie einen eigenen Staat bilden, macht daher das Eigenthümliche des Begriffs eines Volkes aus.

Es

Es ist auch nicht einmal nöthig, daß Völker beysammen wohnen. Die Juden, die in alle Welt zerstreuet sind, machen noch immer ein eigenes Volk aus. Oft wird vom Volk im Gegensatz der Regierung gesprochen, als wenn man z. B. sagt, das Volk hat rebellirt; allein hier ist es deutlich, daß man mit diesem Worte einen ganz andern Begriff verbindet, als wenn man es braucht, ohne an den Unterschied zwischen Herr und Unterthan zu denken, wie dieß gewiß nicht in dem Ausdruck geschieht: die Cimbrer ein nordisches Volk. Der Unterschied den man in diesen beyden Ausdrücken zwischen Volk und Volk macht, ist zu auffallend, als daß wir das Eigenthümliche dieses Begriffs zu entdecken hoffen könnten, ohne diese beyden verschiedenen Bedeutungen von einander zu trennen, und jede für sich ins besondere zu bestimmen. Das Eigenthümliche derjenigen Bedeutung des Worts Volk, bey welcher auf einen Unterschied der Menschen in Rücksicht auf Staatsrecht noch gar nicht gesehen wird, werden wir wohl am leichtesten dann entdecken, wenn wir auf das Acht geben, was vor-

vorzüglich den Unterschied zwischen verschiedenen Völkern ausmacht. Der auffallendste ist eine physische Verschiedenheit. Er ist aber nicht nothwendig erforderlich, um ein Volk von einem andern zu unterscheiden, sondern dient mehr dazu, um Völkerstämme, als um Völker zu unterscheiden. Nach ihm kommt die Sprache. Menschen die einander gar nicht verstehen, oder höchstens einst verstanden haben, können unmöglich ein Volk ausmachen. Aber dieser Unterschied ist größer, als er nöthig ist, um die Menschen in Völkerschaften zu theilen; denn viele Völker verstehen einander, die man dennoch als verschiedene Völker betrachtet. Der Dialect aber ist nicht hinlänglich, um eine Völkerschaft zu bestimmen. Bey verschiedenen Völkern ist er zwar meistens verschieden, aber Menschen die im Dialect von einander abweichen werden darum nicht immer als verschiedene Völker betrachtet, und Menschen, die einander mit Mühe verstehen, werden öfters zu Einem Volk gerechnet. Die Religion ist eine eben so starke Ursache, die Menschen zu theilen, als die Sprache, aber sie ist eben

so wenig das, wodurch ein Volk von andern charakteristisch unterschieden ist, als die Sprache. Ein Volk kann verschiedenen Religionen zugethan seyn, und verschiedene Völker können eine Religion haben. Ausser Religion und Sprache unterscheiden sich die Menschen im Ganzen noch durch ihre Sitten. Dieß scheint es vorzüglich zu seyn, was das Eigenthümliche eines Volkes ausmacht, und es ließe sich vielleicht der Begriff eines Volkes dadurch am besten bestimmen, daß man sagte: ein Volk ist eine Menge Menschen, die sich wegen der Uebereinstimmung in ihren Sitten vorzüglich zusammen halten, und von andern absondern. Der Begriff, den man mit dem Wort Sitten verbindet, ist aber selbst so weit, und so schwer zu bestimmen, daß es, ehe man ihn zur Bezeichnung des Eigenthümlichen eines Volks annimmt, nöthig ist, ihn selbst zu zergliedern.

Im Verhältnis zur Moral ist es klar, daß das Wort Sitten gar nichts als moralisch oder unmoralisch bestimmt. Unter der Aufschrift: über die Sitten der wilden Völker in u. s. w. wird niemand eine Bestimmung des

Grades der Moralität, der diesen Völkern im Ganzen eigen ist, sondern nur eine Schilderung ihrer Gebräuche und ihres Benehmens bey verschiedenen Gelegenheiten erwarten. Die Beurtheilung, ob diese Sitten moralisch oder unmoralisch sind, ist ein ganz eigenes, von der Erzählung der Sitten völlig verschiedenes Geschäft. Die Verwandschaft des Worts Sitten mit dem Wort Sittlichkeit führt sehr natürlich auf den Gedanken einer Gemeinschaft der Bedeutung zwischen beyden, und berechtigt wenigstens zu untersuchen, ob nicht Sittlichkeit eben so aus dem Wort Sitten entstanden ist, als das Wort Tugend in iezziger Bedeutung aus der Bedeutung, die es vor ein paar Jahrhunderten hatte, wo man sich des Ausdrucks: von der Kräuter Tugend und Wirkung, und anderer ähnlicher bediente. Der ursprüngliche Begriff der Tugend scheint bey allen Völkern Kraft aus Spontaneität zu seyn. Wieferne die Kraftäusserung, wie z. B. die Spannung bey einer Feder, als eine Folge einer fremden Ursache gedacht wurde, insoferne bediente man sich nie des Worts Tugend. Nach verschiedenen Erhö-

höhungen des Begriffs, nannte man endlich nur die vorzüglichste Kraftäusserung eines belebten Wesens Tugend, und in der deutschen Sprache iezt nur die vorzüglichste des Menschen. Das Wort Sitten hat keine ähnliche Erhöhung seines Begriffs erhalten. Diese ist dem von ihm abgeleiteten Wort Sittlichkeit zu Theil geworden. Sittlichkeit zeig teine Zwangsfreye Unterwerfung unter Pflicht an; im Worte Sitten muß daher, wenn unsere Vermuthung richtig ist, ein Begriff liegen, der sich zu diesem erhöhen läßt. Die erhöhte Bedeutung des Worts Tugend begreift noch immer seine ursprüngliche in sich, denn selbstthätige Kraftäusserung ist eine die Möglichkeit der Tugend begründende Erforderniß. Es wird etwas nur insoferne für tugendhaft erklärt, wieferne es als die eigenthümliche Handlung eines Menschen betrachtet wird. Was durch fremden Einfluß geschiehet, wenn es auch an sich noch so nützlich und gerecht ist, wird dem Handelnden nicht als Tugend angerechnet. Moralität an sich, und das was als Tugend erkannt wird, unterscheiden sich dadurch, daß iene das

Verhältnis der That und der Gesinnung zum Gesetz, als absolut, ohne auf die Erkenntniß-fähigkeit der Menschen, die die Handlung beobachten, Rücksicht zu nehmen, bezeichnet, zu dieser aber erfordert wird, daß die That von den Menschen, die sie beobachten, schon zum voraus als mit der Moralität verträglich, und die Gesinnung, die sie bey dem Thäter voraus-zusetzen für nöthig halten, als eine ächt moralische Gesinnung von ihnen schon längst erkannt sey. Tugendhaft, welches die Gemäßheit einer Handlung mit dem was für Tugend gehalten wird, ausdrückt, ist daher immer ein subiectives Prädicat, das aber als obiectiv beygelegt wird. Sittlich drückt bald das Verhältnis zur Sittlichkeit oder Moralität, bald das Verhältnis zu den Sitten aus. In der leztern Bedeutung zeigt es an, daß die Handlung den eingeführten Sitten gemäß ist, und ist daher auch nur ein subjectives Prädicat. Subjective Urtheile können aber von vielen Menschen gemeinschaftlich für wahr gehalten werden, und dann sind sie in Beziehung auf das Individuum, welches sie fällt, für die übrigen, die un-

ter diese Zahl gehören, objectiv gültig, und können Jahrhunderte lang dafür gelten. Diese in solchen Verhältnissen objectiv gültigen Urtheile können entweder unter der Einschränkung, daß sie für einen Kreyß von Menschen objectiv gültig sind, vorgetragen werden, ohne auf ihre wahre Objectivität Rücksicht zu nehmen, und dann werden sie zwar als subjectiv erkannt, aber ihr objectiver Werth nicht untersucht, oder es kann vorausgesetzt werden, daß ihre objective Gültigkeit durch die Einstimmung vieler Menschen begründet werde, und dann wird von ihrer wahren objectiven Gültigkeit gänzlich abstrahirt. Dieß ist der Fall wenn man von den Sitten der Völker spricht. Sitten werden im Grunde als etwas subjectives betrachtet, das aber als objectiv gültig angenommen werden muß, und es giebt daher allerdings einen Uebergang von der Bedeutung des Worts Sitten zu der des Worts Sittlichkeit. Er liegt darinnen, daß man den Mangel objectiver Gültigkeit der Vorschriften, die man unter Sitten begriff, einsah, und nun durch dieses Wort nur das verstanden wissen

wollte, was bey allen Menschen Sitte seyn sollte. Sitten wären in dieser Bedeutung — die in dem subiectiven Begriffe von Sittlichkeit, in so weit sie sich im Betragen zeigt, gegründeten Vorschriften, die vielen Menschen gemein sind, insoferne von ihnen andern Menschen, die unter und mit ihnen leben wollen, die Achtung für jene Vorschriften, als wären sie obiectiv gültig angesonnen, dabey aber nicht auf die innere Gesinnung, sondern nur auf das äussere Betragen gesehen wird. Die Sitten lassen sich aus diesem Gesichtspunct als ein Betragen erklären, das bey vielen Menschen, die sich deswegen besonders zusammenhalten, für tugendhaft gehalten wird. Unter die Sitten rechnet man nicht das, was einmal rechtlich bestimmt ist, und als solches erzwungen werden kann, sondern nur das was für tugendhaft gehalten wird, und freywillig geschehen soll. Insofern aber der Rechtsgang selbst im moralischen Verhältnis betrachtet werden kann, insoferne kann man auch Rechtssatzungen eines Volks zu seinen Sitten rechnen. Da die Sitten durch die Uebereinstimmung festgesetzt sind,

so werden die Fehler gegen die Sitten entweder als Mangel der Bekanntschaft mit dem einstimmig für sittlich Erkannten angesehen — Ungezogenheit, oder als Vernachlässigung desselben — Unschicklichkeit, oder als damit nicht übereinstimmender Hang — Unartigkeit, oder als Trotz, was man dann durch Grobheit, Brutalität und Unverschämtheit bezeichnet.

Alle diese Prädicate beziehen sich auf die durch die öffentliche Meynung festgesetzten Tugendbegriffe, insoferne sie allein durch diese Meynung als wahr angesehen werden, und diese Meynung nicht als das Resultat einer Untersuchung, sondern als in einem allen Menschen gemeinsamen Gefühl gegründet angenommen wird. Ein Volk läßt sich also wohl am besten durch eine Menge Menschen erklären, deren subjective Begriffe von Tugend, insoferne sie aufs Gefühl gegründet sind, übereinstimmen, und zur Regel ihres Betragens und der Beurtheilung des Werths eines Menschen, der unter und mit ihnen lebt, geworden sind, und die sich deswegen besonders zusammen halten.

Unter einem Volk in dieser Bedeutung, wenn es einen Staat ausmacht, spricht man nun wieder von dem Volk, im Gegensatz anderer Menschen unter ihm, die man nicht zu dem Volk rechnet. Zu diesem Begriff gehört es aber schlechterdings, daß ein Volk im Staate lebe; denn bey wilden Völkern fällt diese Bedeutung des Wortes Volk hinweg. Die von dem Volke ausgenommen werden, sind vorzüglich die Gebietenden, die Priester, und die von diesen beyden dafür anerkannten Gelehrten. Einen Adel setzt die Eintheilung eines Volkes in diese zwey Classen gar nicht voraus, und wo er sich findet, wird er zum Theil öfters zum Volk gerechnet. Er wird eigentlich nur insoferne von dem Volk weggerechnet, als er ein näheres oder gar ein ausschließendes Recht auf die angegebenen Stände hat. Es wird also der Theil von dem Volke weggerechnet, der da fordert, daß seine Urtheile in den ihm zuständigen Fällen von dem andern weit größern Theile für obiectiv gültig gehalten werden sollen, und der zugleich im anerkannten Besitz des Rechts dieser Forderung ist.

So klar es dadurch ist, was man unter dem Volk, dessen Individuen man im Gegensatze der Obern gemeine Leute, und im Gegensatze der Priester und Gelehrten Layen nennt, zu verstehen hat, so schwer scheint es, das moralische Verhältnis zu bestimmen, worinn das Volk gegen den andern Theil, den wir zusammen die Vornehmen nennen wollen, steht, und ohne Aufopferung seiner Persönlichkeit stehen kann. Dieß Verhältnis des Vornehmen zum Gemeinen darf die Menschenrechte nicht verletzen, wenn es nicht als unmoralisch verdammt werden soll. Es kann also nicht das Verhältnis zwischen Herren und Sclaven seyn, es kann aber auch nicht das zwischen Herren und Dienern seyn, weil dieses einen freywilligen Vertrag voraussetzt, der persönlich eingegangen wird, und nur so lange dauert, als man ihn schließen will; jenes Verhältnis aber wird nicht persönlich auf bestimmte Zeit eingegangen, sondern es findet entweder schon von der Geburt an Statt, oder es wird wenigstens durch die angetretene Laufbahn auf immer entschieden, und kann durch den Willen

das einen Theils auf keine bestimmten Jahre eingeschränkt, sondern nur durch die Begünstigung des andern aufgehoben werden. Es ist aber auch nicht das Verhältnis des Lehrers zum Schüler; denn der Lehrer hat zum Zweck, daß der Schüler ihm gleich werde, und ihn entbehren lerne, welches aber keineswegs der Zweck des Vornehmen mit dem Volke ist. Es ist auch nicht das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Unterthan; denn dieses ließe sich denken, ohne daß die Obrigkeit etwas vor dem Volke voraus, sondern vielmehr ihre Autorität erst durch den Willen des Volks hätte. Das Verhältnis zwischen den Vornehmen und dem Volke muß daher entweder als etwas schlechterdings vorhandenes angesehen werden, für das sich kein weiterer Grund angeben läßt, oder wenn es aus einem moralischen Gesichtspunkt betrachtet werden soll, wie denn iedes Verhältnis zwischen Menschen aus einem solchen betrachtet werden muß, so kann es nur als das Verhältnis der Maiorennen zu den Minorennen gedacht werden. Das Volk ist daher der im Verhältnis gegen einen

andern Theil als minorenn gedachte Theil eines Volks. Dieß drückt das einzige mögliche moralische Verhältnis aus, auf das sich das staatsrechtliche zurückführen lassen muß, wenn es Ansprüche auf eine moralische Seite macht.

Dieß Verhältnis darf aber nicht mit dem politischen der verschiedenen Gewalten im Staate gegen die Glieder des Staates verwechselt werden. In diesem Verhältnis gehört niemand zu den Vornehmen oder zu dem Volk, sondern ieder ist Bürger, der entweder mit einer Gewalt bekleidet, oder dieser Gewalt unterworfen, und insofern er, als nicht freywillig dem selbst anerkannten Gesetz gehorchend betrachtet wird, Unterthan ist. Dieß Verhältnis ist bestimmt, und läßt sich nie aufheben, sondern ist so nothwendig als der Staat selbst; das Verhältnis aber zwischen den Vornehmen und dem Volke kann aufgehoben gedacht werden, ohne daß der Staat dadurch aufgehoben wird. Es ist also kein im Staat wesentliches Verhältnis, sondern ein zufälliges, das von selbst entstand. Moralischerweise läßt es sich

dadurch

dadurch denken, daß der eine Theil gegen den andern unmündig ist; in der Wirklichkeit findet es aber dadurch Statt, daß der eine Theil das Recht hat, den andern als unmündig zu behandeln, und daß dieser seine Mündigkeit nicht blos durch sich selbst erlangen kann, sondern diese nur dann gültig ist, wenn sie von dem andern rechtlich anerkannt wird. Das Entstehen dieses Verhältnisses läßt sich nicht aus politischen Verfügungen ableiten, sondern es war nothwendig, daß es sich schon bey der Bildung eines Staats vorfand, und es erst möglich machte, daß ein Theil die Obergewalt erhielt. Jede Wahl der Obergewalt setzt schon eine Uebereinkunft diese Wahl anzustellen voraus, welche ursprünglich als unverabredet angesehen werden müßte, weil noch keine rechtliche Gültigkeit der Stimmenmehrheit vor dem Staate statt finden kann. Dadurch wäre aber nur das Bedürfnis einer Obergewalt anerkannt. Da sie aber dann erst, wenn die Majorität rechtlich gilt, gewählt werden könnte, was doch einzig durch sie erst möglich ist, so läßt sich das ursprüngliche Entstehen einer Obergewalt

walt nie durch eine Wahl oder durch einen Vertrag denken, sondern einzig und allein dadurch, daß Menschen andere, die sich einer Obergewalt anmaßten, duldeten und sich daran gewöhnten. Wenn die Obergewalt ursprünglich als gewählt, und ihr Recht von dieser Wahl abhängig betrachtet werden müßte, so würde, wenn diese Wahl rechtsgültig seyn sollte, die Mündigkeit der Wählenden vorausgesetzt, und das Verhältnis zwischen Vornehmen und Volk könnte dann nicht mehr statt finden.

Die Quelle des Unterschieds zwischen Vornehmen und Gemeinen muß in der Ueberlegenheit gesucht werden, die Menschen über Menschen hatten, wodurch das Urtheil der einen für die andern obiectiv gültig, und ihr Verfahren zum Gesetz wurde. Die physische Möglichkeit dieses Verhältnisses beruhet daher auf der schnellern Entwickelung der Kräfte gewisser Menschen im Verhältnis gegen andere, und die moralische darauf, daß ein Mensch unbeschadet seiner Menschenrechte im Verhältnis gegen einen andern minorenn seyn kann.

Da dieß aber anfänglich nur durch das Zurück-bleiben eines Theils gegen den andern, und nicht durch absichtlich veranstaltete Hindernisse von den Vornehmen geschehen konnte, wie in der Folge erst möglich ward, so ist diese Unmündigkeit als selbstverschuldet anzusehen.

Die Maiorennität und Minorennität ist aber kein Verhältnis, worinn ein Mensch gegen den andern dadurch für immer rechtlich steht, weil er jetzt darinnen steht, und die Maiorennität ist kein mir gegen den andern zuständiges Recht, sondern ein Grad der Ausbildung meines Geistes, der mir durch kein Recht kann gegeben oder genommen werden. Es giebt daher auch kein ursprünglich rechtlich entstandenes Verhältnis zwischen den Vornehmen und dem Volk, sondern es war ein zufälliges, dem gemäß zu handeln recht war, das aber kein von dieser Gemäßheit unabhängiges Recht geben kann, und es hängt ganz von der Ausbildung beyder Theile ab, wie weit sie durch dieß Verhältnis von einander abstehen. Noch weniger enthält die Minorennität eine Verbindlichkeit,

minorenn zu bleiben, sondern der Mensch soll nach seiner Maiorennität streben, eben so wenig giebt die Maiorennität ein Recht, den andern minorenn zu erhalten, sondern ich soll so viel möglich zur Maiorennität des andern beytragen. Das Verhältnis zwischen dem Volk und den Vornehmen soll daher immer vermindert werden. Es absichtlich darauf anzulegen, daß das Volk unmündig bleibe, ist Hochverrath an der Menschheit. Dem Volk bleibt daher das Recht nach der Mündigkeit zu streben, und seine Mündigkeit zu beweisen. Ein Mensch beweiset seine Mündigkeit durch die Kenntnis seiner Rechte, und durch die Klugheit und Billigkeit, mit der er Gebrauch von ihnen macht. Das Volk zeigt also seine Mündigkeit durch die Kenntnis der Menschenrechte und durch den Gebrauch den es von ihnen macht. Es beweiset seine Mündigkeit vorzüglich dadurch, daß es die Gesetze, nach denen es regiert wurde, kennen lernt, und ihre Moralität prüft, und ihnen um der Sittlichkeit allein willen zu gehorchen anfängt. Indem es sich aber dadurch bey der Gesetzgebung selbst mitwirkend zeigt,

so

so erhebt es sich eben dadurch zu einem souverainen Volk, insoferne man ihm um seines vorigen Verhältnisses willen noch den Namen Volk geben kann, eigentlich hört aber dann das Volk auf, und beyde Theile sind zusammen nur ein Volk. Dieß ist die moralische Entscheidung der Sache, die nicht bestimmt, zu was ein Theil den andern zwingen kann, sondern was ieder für sich thun, wonach er streben, und zu was er den andern behülflich seyn soll.

Es bleibt nun noch übrig, das Verhältnis zwischen den Vornehmen und dem Volk, nach dem zu untersuchen, was ieder Theil von dem andern nach dem strengen Recht zu fordern hat, welches bloß auf den dermaligen Zustand der Sache Rücksicht nimmt. Da die Unmündigkeit des Volks verschuldet ist, und es ursprünglich mit den Vornehmen gleich mündig war, so hat es seine Rechte gleichsam vergeben, und die Vornehmen haben bey vielen Völkern ein rechtliches Verhältnis zwischen sich und dem Volk gegründet, das ihnen das Uebergewicht, welches sie über letzteres zufällig erhielten, auf immer sichern sollte. Man kann hier nicht sagen

gen, daß sie das Volk unterdrückt, sondern nur, daß sie seine Unachtsamkeit benutzt haben. Dadurch daß das Volk in den Unterschied zwischen sich und den Vornehmen stillschweigend eingewilligt hat, hat dieser Unterschied Rechtsgültigkeit erhalten. Die Rechte, die daraus entsprungen sind, machen vorzüglich das Staats- und Lehnrecht aus. In diesen rechtlichen Verhältnissen wird allezeit der Adel als von dem Volke unterschieden angenommen, aber im gemeinen Sprachgebrauch, der nicht immer auf das Rechtliche, sondern nur auf das Anschauliche sieht, wird oft ein Theil des Adels, der sich durch keine größre Ausbildung vom Volke auszeichnet, und keinen Theil an der Regierung hat, mit zum Volke gerechnet. Besonders gehört der Adel im Gegensatz des Clerus zum Volk.

Das Staatsrecht darf nicht mit der Staatspflicht verwechselt werden. Bisher haben alle Lehrer des Naturrechts den Fehler begangen, das Staatsrecht aus der Staatspflicht abzuleiten; allein daraus, daß ich eine Pflicht habe, folgt nicht, daß ich ein Recht

 habe;

habe; denn das Recht kann ich nach Belieben ausüben, oder nicht ausüben, nicht so die Pflicht: des Rechts kann ich mich begeben, aber nicht der Pflicht: das Recht bleibt mir, auch wenn es Pflicht ist, es nicht zu gebrauchen. Es kann zwar, wie wir oben in der Deduction der Menschenrechte gesehen haben, nichts ein Recht werden, was nicht überhaupt recht seyn kann. Aber ist es einmal entschieden, daß etwas überhaupt recht seyn kann, und ist mir das Recht zugestanden, so kann mir wohl die Moral vorschreiben, in welchen Fällen ich keinen Gebrauch von meinen Rechten machen darf, oder in welchen ich mein Recht behaupten soll, aber ein anderer kann mich dann innerhalb meiner Rechte nicht mehr einschränken. Kein consequenter Publicist wird zugeben, daß die Maiestätsrechte eines erblichen Königs ihm nur als König zukommen, vielmehr wird er behaupten, daß er das Recht habe König zu seyn. Das Staatsrecht überhaupt lehrt freylich auch, in welchen Fällen der Regent sein Recht nur kraft seiner Function habe, allein dann ist auch sein Recht viel geringer, und diese Ein-

schränkung wird als ein Recht der ihn einschränkenden Personen vorgetragen. Aus dem was dem Staat obliegt läßt sich daher wohl finden, welches die Bedingungen sind, die erfordert werden, um seine Obliegenheit erfüllen zu können, aber es lassen sich aus diesen Bedingungen die Rechte nicht ableiten, die der Obergewalt, als Person betrachtet, zukommen. Rechte können nur in zwey Fällen der Obergewalt persönlich zukommen — entweder wenn durch ein besonders Gesetz die bloße Bedingung der Erfüllung der Staatspflicht zu einem Recht erhoben wird, oder wenn die Personen, welche regieren, diese Rechte schon besitzen. Wir wollen dieß durch ein Beyspiel zu erläutern suchen, und annehmen, der Regent habe das Recht, keine geheimen Gesellschaften zu dulden. Schliesse ich so: der Regent ist verbunden, Gerechtigkeit und Frieden im Staate zu erhalten, dieß ist aber nicht möglich, wenn es Verbindungen giebt, deren Zweck er nicht kennt, und die vielleicht stark genug werden könnten, beydes zu stören, so habe ich kein Recht, sondern eine Pflicht des Regenten erwiesen. Er darf hier

 nur,

nur, weil er soll, und als Pflicht wäre es ihm nur erlaubt, sich nach dem Zweck zu erkundigen, und wenn der Zweck Gerechtigkeit und Frieden nicht hinderte, so könnte er zwar das Geheime der Verbindung aufheben, aber die Verbindung selbst dürfte von ihm nicht gekränkt werden, auch wenn sie zu seinem persönlichen Nachtheil gereichte. In diesem Falle dürfte er nur sein Privatrecht zu behaupten suchen, aber es nicht eigenmächtig durchsetzen, sondern müßte sich an die Gerichte wenden. — Schließe ich so: aus obigen Gründen ist ein Gesetz gegeben worden, vermöge dessen dem Regenten, weil er als Regent erkannt ist, das Recht zugestanden wurde, iede geheime Verbindung als sträflich aufzuheben, und die Mitglieder zur Verantwortung zu ziehen, so hätte er nur ein Recht als Regent, insoferne ihm das Recht zu regieren eingeräumt wurde, aber er hätte dieß Recht nicht persönlich, sondern als gehuldigter Regent. — Schließe ich aber so: weil der Regent von Gottes Gnaden (aus ursprünglichem vom Volk ganz unabhängigen Recht) Regent ist, so hat er das Recht sich schlechter-

dings in seiner Regentschaft zu erhalten; so gebe ich dadurch ein persönliches Recht des Regenten zu erkennen. Nur in dieser letzten Eigenschaft sind die Rechte des Regenten ein Gegenstand des Staatsrechts (Ius publicum,) welches nicht bestimmt, was die Vornehmen thun sollen, sondern was sich die Unterthanen schlechterdings von ihnen gefallen lassen müssen, weil die Regierenden einmal diese Rechte haben; und welches die Einschränkungen der Regierenden nicht als Pflichten auf ihrer Seite, sondern als Rechte der Unterthanen gegen sie vorträgt. Dadurch daß man das Staatsrecht aus den Pflichten der Obergewalt im Staate ableitet, hebt man es eigentlich auf, und anstatt die Rechte des Regenten zu deduciren, hält man ihm seine Pflichten vor, wobey man freylich die Vorsicht gebraucht, immer auf die bereits anerkannten Rechte Rücksicht zu nehmen, und sie zu Pflichten zu vernünfteln.

Das Naturrecht führt nur zur Kenntnis der nothwendigen Rechte der Regierung, aber nicht des Regenten. Die letzten Gründe des Staatsrechts müssen in dem bloßen Herkommen,

(welches aber kein Recht geben kann, als insoferne es schon gesetzlich bestimmt ist, daß in gewissen Fällen ein Recht daraus entstehen soll,) oder in der selbstverschuldeten Unmündigkeit des Volks gesucht werden. Das Volk hat es selbst nothwendig gemacht, daß Vornehme entstanden, die sich des gemeinen Wesens annahmen, und diese erhielten also dadurch, daß sie etwas thaten, was recht war, ein Recht. Die Erhebung der Bedingungen, die zur Erhaltung des gemeinen Wesens nöthig waren, zu einem Recht, welches nicht an der Function, sondern an der Person haftete, konnte aber von keinem unpartheyischen Gerichtshofe geschehen, darum weil keiner vorhanden war, indem jeder Gerichtshof sein Recht ursprünglich selbst geltend machte; und eben so wenig von dem Volk, welches ein Recht, das sich auf seine Unmündigkeit gründete, eben deswegen nicht selbst ertheilen konnte. Das rechtliche Verhältnis zwischen dem Volk und den Vornehmen ist daher von beyden Seiten nicht in gehöriger Rechtsform festgesetzt. Das Recht ist auf Seiten der Vornehmen zwar nicht usurpirt, oder gegen den rechtmäßigen

Besi-

tzer behauptet, aber es ist doch durch keinen unpartheyischen Richter ertheilt, sondern selbst angemaßt. Das Volk hat zwar diese Anmaßung durch seine Unachtsamkeit zum Recht erwachsen lassen, aber seine Sache ist doch nicht als abgeurtheilt, (causa judicata,) sondern nur als versäumt, (causa deserta,) anzusehen. Insoferne die Vornehmen ihr Recht von sich selbst, also von keinem unpartheyischen Gerichtshof erhalten haben, läßt sich gegen die Gültigkeit des Gerichtshofs (competentia fori) streiten, und insoferne das Volk sie lange ungestört im Besitz gelassen hat, können sie sich auf das Recht des ungestörten Besitzes berufen, dieses kann aber, weil sie sich desselben, ohne die Rechtsform in der Besitznehmung zu beobachten, anmaßten, und sich durch Gewalt darinn zu erhalten suchten, nicht hinlänglich seyn, ein allgemeingeltendes Recht darauf zu gründen.

Der einzige Rechtstitel der Vornehmen, der vor einem unpartheyischen Gerichtshof gültig wäre, die verhältnißmäßige Unmündigkeit des Volks, kann aber nicht länger dauern, als das Volk wirklich unmündig ist, und hängt ganz

von diesem Umstand ab, der es zugleich auch möglich macht, daß das Volk seine versäumten Rechte wiedersuchen kann, weil ihm gleichfalls seine damalige Unmündigkeit zu Statten kommen muß. Aber dafür können die Rechte des Volks auch nicht zurückwirken, und die Vornehmen zu einem Schadenersatz verdammt werden, weil sich nur die gegenwärtige, aber nicht die vergangene Mündigkeit des Volks als Thatsache in diesem Falle erweisen läßt, denn kein unpartheyischer Zeuge kann, weil es das ganze Volk betrift, die frühere Mündigkeit desselben erhärten. Da aber nicht einmal ein unpartheyischer Gerichtshof, der zwischen den Rechten der Vornehmen und dem Volk entscheiden könnte, angetroffen werden kann, weil er immer mit Personen, die zu den Partheyen gehören, besetzt werden müßte, so kann die Sache schon deswegen nicht, wenn sich auch über das Recht entscheiden ließe, als Rechtssache abgethan, sondern muß, wenn sie zur Klage kommt, aus moralischen Gründen beygelegt werden. Die Moralität giebt aber niemand ein Recht allgemein verbindlich zu entscheiden, sondern es

kann jemand nur dadurch, daß er die Wahrheit trift, und diese Wahrheit erkannt wird, allgemeingültig entscheiden; denn die Gewissensfreyheit gehört zu den Menschenrechten.

Beyde Partheyen sind also eigentlich an ihr Gewissen gewiesen, dem es obliegt, nicht bey dem, was iezt Rechtsschein hat, stehen zu bleiben, sondern nach dem zu handeln, was an sich recht ist. Diese Hinweisung an den Richterstuhl der Moral betrift aber nur die Entscheidung des Rechts zwischen den Vornehmen und dem Volk, welches eben allein in diesem Unterschied bestehet, nicht aber das aus jenem Recht entsprungene Eigenthum. Ueber dieses kann das bürgerliche Recht entscheiden. Durch die Abschaffung der Lehensgerechtigkeit, der Zehenten und anderer Servituten, dürfte aber nicht der Ertrag dieser Rechte als solcher zugleich abgeschaft werden; denn die Verdienste der Vornehmen könnten ihnen allerdings ein Recht an den Producten erworben haben, das auch dann noch gültig seyn müßte; und weil die Rechtspflege immer nach dem möglichen Recht (quisquis praesumitur bonus) ent-

scheiden muß, so dürfte der Ertrag jener Rechte auch dann, als bloßes Eigenthum, (das aber als solches immer nur Geldwerth hat,) nicht verletzt werden. Die Verletzung des Eigenthums in diesen Fällen würde nicht bloß den Vornehmen, sondern auch den Gemeinen treffen. Denn derienige, der ein Gut mit weniger Servituten mit mehr Geld bezahlt hätte, als ein anderer sein stärker belastetes, würde dadurch, daß letzteres von diesen Lasten befreyet würde, in dem Verhältnis verlieren, als der andere gewönne. Die Entscheidung über das Eigenthum der Vornehmen und Gemeinen, nach bloßem Geldwerth betrachtet, ist daher von dem staatsrechtlichen Verhältnis zwischen beyden ganz zu trennen. Nur in letzter Rücksicht wird die Entscheidung ganz moralisch. Da die Moral aber nicht über Recht, sondern nur über Pflicht entscheidet, so giebt es in ihr kein Staatsrecht, sondern nur eine Staatspflicht, aus der hernach zwar die Bedingungen, unter denen sie allein erfüllt werden kann, abgeleitet, und zu Rechten gemacht werden können, die aber dann nicht der Person an sich zuständig

sind,

sind, sondern nur kraft ihres Amtes von ihr besessen werden. Die Formel der Geltendmachung dieser Rechte ist eben deswegen nicht: Wir von Gottes-Gnaden, oder Wir Erb- und Gerichtsherr u. s. w. befehlen hiemit, thun kund; sondern kraft meines Amts u. s. w. Diese Umänderung ist aber schlechterdings nur von der Aufklärung des Volkes, oder von dem Heraustreten aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu erwarten.

Nun sind wir denn auch im Stande einige hieher gehörige Begriffe genau zu erklären, da diese Begriffe erst durch obige Erörterung eine bestimmte Bedeutung, und einen wichtigen Sinn erhalten. Es sind die ietzt besonders im Schwange gehenden Benennungen: Aristocrat, Democrat, Moderantist, Jacobiner. Aristocrat verdient derienige genannt zu werden, der alle Mittel für rechtlich erklärt, das rechtliche Verhältnis zwischen den Vornehmen und dem Volk geltend zu erhalten, und wo möglich zu vergrößern, und der sich daher bemüht, die Aufklärung zu hindern. Aristo-

cratismus kann so wohl activ als passiv seyn, je nachdem er sich entweder alles erlaubt, oder aus Achtung für das bisherige Verhältnis alles duldet. Democrat ist, der das Volk an den Vornehmen wegen der Rechte, die sich diese über ienes erworben haben, zu rächen sucht, der die Vornehmen dem Volke unterwerfen will, und der deswegen, mit der Mündigkeits-Erklärung des Volks der wahren Mündigkeit, die sich von selbst äussert, zuvoreilt. Sieht iemand nur darauf, daß der Druck der Vornehmen dem Volke nicht lästig werde, und jene von ihren angemaßten Rechten keinen dem äußern allgemeinen Wohl der Gesellschaft nachtheiligen Gebrauch machen können, und hält er die rechtlichen Bestimmungen, die auf den Lebensgenuß und auf den Erwerb von Reichthümern keinen Einfluß zu haben scheinen, für eine unbedeutende Sache, so kann er Moderantist heißen. Sollte das Wort Jacobiner eine eigene, unter den obigen nicht mit begriffene Bedeutung haben, so bliebe dafür noch diese übrig, daß man den darunter verstände, der gar von keinem herkömmlichen

recht-

rechtlichen Verhältnis etwas wissen, sondern ohne Rücksicht auf das Hergebrachte alles nach bloßem Vernunftschein (exaequo) entschieden wissen wollte.

Keine von diesen Gesinnungen verträgt sich mit der Moral. Der Aristocrat und Democrat verletzen sie, iener dadurch, daß er ein Recht, das ihm nur durch die zufällige Unvollkommenheit des andern zukam, dadurch sichern will, daß er diese Unvollkommenheit bezweckt; und dieser, weil er ein Recht, dessen er sich selbst begab, an dem rächen will, der es unbestritten übernommen. Der Moderantist fehlt dadurch, daß er der moralischen Entscheidung ausweichen will, und nach Vortheil strebt, wo nur vom Recht die Rede ist. Der Jacobiner hebt alle Rechtsform auf, weil er die Entscheidung der Willkühr überträgt, wodurch er aber den bürgerlichen Zustand eigentlich selbst aufhebt, in welchem nach dem Recht, und nicht nach der Willkühr, selbst wenn sie ganz vernünftig wäre, entschieden werden muß. Anstatt der bürgerlichen Gerichtshöfe kann der Jacobiner, wenn er consequent

quent ist, nur einen Despotismus der Meynung setzen, oder es entsteht Anarchie.

Der Aristocrat mißbraucht das äußere Recht, der Democrat mißbraucht die Begünstigung der Billigkeit, der Moderantist weicht der Rechtsform aus, und der Jacobiner hebt alle Rechtsform auf. Der Aristocrat vergöttert die Vornehmen, und verschmäht das Volk, der Jacobiner vergöttert das Volk und verschmäht die Vornehmen. Der Democrat erhebt das Volk, und unterdrückt die Vornehmen, und der Moderantist übervortheilt die Vornehmen, und hintergeht das Volk.

Alle diese Secten haben verschiedene Begriffe von Freyheit. Frey heißt ein Volk dem Aristocraten, wenn es keine Frohndienste thut; dem Democraten, wenn es sich von allen Vornehmen losgemacht und sich an ihnen gerächt hat; dem Moderantisten, wenn es für Geld mit den Vornehmen an allen Vergnügungen gleichen Theil haben, und versteht es nur die Mittel dazu, so reich, ja noch reicher als sie, werden kann; dem Jacobiner, wenn es keine Rechte respectirt, als die von ihm stam-

stammen, und dieß nur so lange, als es sie anerkennen will.

Nach dem bisher Gesagten ist es nicht schwer, den wahren Begriff der politischen Freyheit eines Volks zu finden. Es fällt in die Augen, daß er in der Abwesenheit eines für rechtlich erkannten Unterschieds unter den Vornehmen und dem Volk besteht. Ein freyes Volk kann verschiedene Regierungsformen haben: wenn aber nur keine persönlichen Rechte der Regierenden zum Regieren anerkannt werden, so ist das Volk frey, und galt auch von ieher für frey. Bey dem freyesten Volk giebt es vielleicht immer noch einen Theil, den man besonders das Volk nennen kann, aber das Verhältnis zu den Vornehmen, bloß als solche, hat kein rechtliches Ansehen. Ein freyes Volk besteht deswegen noch nicht aus freyen Bürgern; denn es kann sich Gesetze geben lassen, denen es sich freywillig unterwirft, ohne sie selbst untersucht zu haben. Ein Volk, das immer einige aus seiner Mitte wählt, denen es unbedingt gehorcht, ohne sie durch eine Constitution verantwortlich zu machen, und sich die

Sanc-

Sanction der Gesetze selbst vorzubehalten, besteht nicht aus freyen Bürgern. Die Franzosen sind jetzt ein freyes Volk, aber sclavische Bürger. Es kann auch ein Volk ohne bürgerliche Verfassung frey seyn. Unter den Wilden giebt es freye Völker, aber keine freyen Bürger. Diese Völker haben dann noch keine Rechtssatzungen, sondern entscheiden nach ihren Sitten. Zum freyen Bürger gehört Selbstthätigkeit bey der Gesetzgebung, die Gesetze müssen seine eigenen seyn, und dann erst lebt ein freyes Volk in einer freyen Verfassung. Dieß ist aber vor seiner Mündigkeit nicht möglich, denn wenn es auch frey ist, so wird es doch wie in Rom und Athen, von den Vornehmen, vorzüglich den Priestern, durch allerley Kunstgriffe geleitet, und dem Dienst ihrer Leidenschaften unterworfen werden, welches noch ärger ist, als wenn es nur die durch seine eigene Schuld entstandenen Rechte der Vornehmen zu respectiren hat. Das Mittel zur Freyheit ist Aufklärung, und diese kann nicht gegeben, sondern muß selbst erworben werden. Man kann niemand den Willen geben,

seine Vernunft zur Untersuchung der ihm wichtigsten Angelegenheit, seiner Rechte, anzuwenden.

Vergleicht man die Begriffe von einem Volk und von dem Volk, so findet sich, daß wie dem letztern ein anderer Theil im Volk, der im Verhältnis zu ihm als mündig anzusehen ist, entgegengesetzt wird, jenes in Beziehung auf die Menschheit im reinen Ideal als eine besondere Abweichung, die die Menschheit nur nach subiectiven Begriffen darstellt, beurtheilt wird. Beyde Bedeutungen haben das Gemeinschaftliche, daß in ieder eine in Beziehung auf das Ideal von Menschheit nur subiectiv urtheilende Menge von Menschen verstanden wird. So wie die Aufklärung das Volk den Vornehmen nähert, so nähert die Aufklärung die Völker der Menschheit. So wie das Staatsrecht sich verliert, so wird sich auch das Staatenrecht endlich verlieren, und über alles einzig nach dem bürgerlichen Recht entschieden werden.

Und nun kann unsere eigentliche Frage von dem Recht des Volks zu einer Revolution erst un-

untersucht werden; da wir den Rechtsgrund kennen, aus dem entschieden, und das Gesetz erklärt werden muß, die Menschenrechte; da wir das Gesetz kennen, nach dem zu entscheiden ist, in welchem Falle eine Revolution recht sey, und da wir endlich das Subiect kennen, dessen Recht bestimmt werden soll, das Volk.

IV.

Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution.

Unter einer Revolution des Volks ließe sich nichts anders denken, als daß sich das Volk durch Gewalt in die Rechte der Mündigkeit einzusetzen und das rechtliche Verhältnis zwischen sich und den Vornehmen aufzuheben suchte. Der Begriff, den wir von einer Revolution oben überhaupt gaben, war, daß sie eine Umwälzung der Grundverfassung eines Staats sey; wird nun durch den Beysatz des Urhebers einer Revolution dieselbe näher bestimmt, so muß die Aenderung der Verfassung zu Gunsten der Revoltirenden unternommen werden, und eine Revolution des Volks kann also keinen andern Zweck haben, als die Grundverfassung zu Gunsten des Volks umzuändern.

Man muß hier eine Revolution des Volks von einer Revolution, die nur vermittelst des Volks durchgesetzt wird, unterscheiden. Im letztern Falle kann das Volk aus Unwissenheit oder durch Täuschung so gar zu seinem Nachtheil revoltiren, aber man kann dann auch nicht sagen: das Volk fieng eine Revolution an, sondern nur: das Volk ließ sich zu einer Revolution gebrauchen. Noch weniger darf eine Revolution des Volks, die als solche auf die Umänderung der constitutionellen Rechte des Volks geht, mit einer Rebellion, wo nur den Gebietenden der Gehorsam verweigert wird, ohne deswegen eine Aenderung der Regierung selbst zu bezwecken, oder mit einer Insurrection, die nur die Abschaffung einzelner drückenden Rechte Herkommen, oder Anmaßungen der Regierung zum Zweck hat, verwechselt werden. Da bey einer Revolution überhaupt nicht nach dem äussern Recht entschieden werden kann, welches wider jede Revolution ist, aber die Moral als die höchste Instanz, vor der es sich selbst zu verantworten hat, anerkennen muß; so kann auch bey einer Revolu-

tion des Volks die Sache nicht rechtlich enschieden werden. Eine Revolution überhaupt wird aber dadurch moralisch gebilligt, wenn nur durch sie die Menschenrechte können geltend gemacht werden, und also auch eine Revolution des Volks. Das Menschenrecht aber, das dem Volke collective zukommt, ist kein anderes als das Recht zur Aufklärung; denn die andern sind persönlich, und hängen, ihrem Einfluß auf eine Revolution nach, alle von der Aufklärung des Volks ab. Die Unmündigkeit eines Volks ist aber selbstverschuldet, und insoferne thut es nie recht, deswegen zu revoltiren, um sich dafür daß es als unmündig behandelt worden zu rächen; aber da es diese Verschuldung dadurch gut machen soll, daß es seine Nachlässigkeit durch eigene Anstrengung wieder ersetzt, so kann es die Mittel fordern, die es bedarf, um sich mündig zu machen. Will man also das Volk hindern, sich aufzuklären, so thut es recht, sich zu erheben, und wenn diese Hindernisse aus der Constitution entspringen, die Constitution aufzuheben. Alle äussern Vorzüge der Vornehmen in Glücksgütern, die nicht durch das

bloße Vornehmseyn erworben sind, berechtigen nicht zu einer Revolution, denn sie entziehen, als solche, den Menschenrechten nichts, sondern nur diejenigen Vorzüge, die mit den Aeusserungen der Menschenrechte im Widerspruch stehen. Wenn die Arbeiten des Volks so drückend sind, daß ihm gar keine Zeit gelassen wird, etwas menschliches zu unternehmen, sondern alles vielmehr darauf angelegt wird, es in der Stupidität eines Lastthiers zu erhalten, so hat es das Recht zu einer Revolution. Es wird sich aber dieses Rechts nicht leicht zu bedienen wissen, und die Vornehmen wären sicher, wenn der Mensch nur Gefühl für Recht, und nicht auch für Religion hätte. Ein solches Volk läßt Gott auf dem Wege der Religion aus der Dienstbarkeit führen. —

Bey dem Volk ist eine Revolution allezeit politisch möglich, und alle Betrachtungen, inwieferne die politische Möglichkeit selbst zur Rechtmäßigkeit einer planmäsigen Revolution erfordert wird, fallen bey dem Volke weg. Das Volk kann allezeit eine Revolution durchsetzen, ohne deswegen allezeit recht zu haben. Es kann

aber nicht leicht geschehen, daß das Volk revoltire, ohne Recht zu haben, denn es kann nicht als Volk revoltiren, ohne einstimmig zu seyn, und diese Einstimmigkeit ist nur durch klare Einsicht in die Nothwendigkeit der Revolution möglich, die nie ohne das Gefühl seiner Rechte bey dem Volke möglich ist. Sich über Grundsätze zu verständigen, ist eine Sache, die bisher den Philosophen nicht gelungen ist, und sich also gar nicht vom Volk erwarten läßt. Da aber doch zur Einstimmung erfordert wird, daß man von allgemeingeltenden Principien ausgehet, so kann das Volk, wenn es einstimmig handelt, nur von der moralischen Natur des Menschen, oder vom Gefühl für Recht ausgehen. *)

*) Die moralische Natur des Menschen war für das Volk bisher immer ein allgemeingeltendes Princip, und es gehört eine große Geschicklichkeit in der Philosophie oder eigentlich in der Sophistick dazu, (denn es ist ia, wie einige glauben, bewiesen, daß Philosophie gar nichts ist, wenn sie nur Philosophie im eigentlichen Sinne

Die Geschichte, so weit ich sie kenne, dürfte aber schwerlich noch ein Beyspiel einer Revo-

lu-

Sinne des Worts ist,) um dieses Princip unzulänglich zu finden, weil es nicht in bloßen Worten besteht, sondern etwas, das der Mensch in sich unauslöschlich fühlt, anzeiget, und daher der Einwendungen der Philosophen ungeachtet geglaubt wird. Wenn man die Meynungen einiger Philosophen, sonderlich einiger neuern, über Freyheit und Moralität lieset, so fürchtet man aber doch beynahe, daß es ihnen gelingen wird, beydes auch für das Volk noch problematisch zu machen, weil sich viele schon auf ihr Bewußtseyn berufen, daß wenigstens die Freyheit (ohne welche die Moralität ein bloßes Gaukelwerk ist) von ihnen nicht gefühlt wird. Es wäre also wohl möglich, daß was der Philosophie noch nicht durch Conclusionen hat gelingen wollen, nähmlich die moralische Freyheit zweifelhaft zu machen, endlich durch eine Contagion entstünde, die sich von den Philosophen oder den Sophisten her über das Volk verbreitete.

lution des Volks, als selbstthätig, nicht als nur dazu gebraucht, aufzuweisen haben.

Insoferne iedes Volk unaufhaltsam seiner Mündigkeit entgegen geht, insoferne bereiten sich alle Völker zu einer Revolution vor. Es ist aber möglich, daß sich die Verfassungen den verschiedenen Graden von Mündigkeit anpassen, und dadurch eine eigentliche Revolution verhüten, so daß alles nach und nach geschieht, und unvermerkt die Verfassung ihre richtige moralische Form erhält. So wie man von dem Volke sagen kann, daß es seine Unmündigkeit verschuldet habe, so kann man auch von der Regierung sagen, daß sie iede Revolution verschuldet habe, weil sie sich nicht der Mündigkeit anpaßte, oder die Menschenrechte in dem Grade respectirte, als sie das Volk kennen lernte. Es läßt sich auch der Fall denken, daß die Aufklärung bey den Vornehmen sinkt, und bey dem Volke steigt. Dieß muß dann nothwendig das Volk gegen die rechtlichen Verhältnisse, die nun gar keinen moralischen Grund mehr haben, empören, und den Sturz der Verfassung nach sich ziehen, ohne daß das Volk zur bürgerli-

chen Freyheit reif ist. Dieß ist es vorzüglich, was man das Sinken eines Staats, als Staat, nennt, und was dann gewöhnlich ein Volk, das seine Regierung nicht mehr achtet, ohne sich eine bessere geben zu können, unter die Herrschaft eines andern Volks bringt. Ohne der Geschichte Zwang anzuthun würde sich zeigen, daß der Verfall eines Reichs immer durch das Mißverhältnis der Aufklärung der Regierenden gegen die der Unterthanen veranlaßt wurde. Es scheint aber, als wenn diesem Mißverhältnisse schlechterdings nicht durch die beabsichtigte Dummheit des Volks, sondern nur durch die größere Weisheit der Vornehmen abgeholfen werden könne. Denn, wenn auch die Lastthiermäßige Dummheit mit Pharaonischer Klugheit zu erzwingen gesucht wird, so bleibt doch noch immer ein Gedanke der Gottheit im Menschen, der von einem Moses aufgeweckt alle menschliche Klugheit zu Schanden macht, und alle Künste des Hofes müssen den Wundern, die die moralische Natur des Menschen alsdann bewirkt, unterliegen. Bliebe das Verhältnis der Aufklärung zwischen den Vornehmen und dem

Volke immer gleich; so könnte nie eine Revolution des Volks entstehen, höchstens eine durch das Volk, das von Vornehmen dazu gebraucht würde.

So lange also die Vornehmen das Volk an der Aufklärung nicht hindern, und doch durch das Uebergewicht ihrer Aufklärung ihre Ueberlegenheit behaupten, so lange giebt es keine Revolution des Volks. Dieß ist aber nicht für immer möglich, weil die Aufklärung eine Stufe hat, über welche zwar die Fortschritte in Weisheit und Wissenschaft ins Unendliche möglich sind, wo aber die Aufklärung als vollendet anzusehen ist, und das Reich der Dummheit seine letzten Gränzen hat; und diese Stufe ist: gänzliche Kenntnis der Menschenrechte. Der Mensch hat zwar dadurch seine Vollendung noch lange nicht erreicht, ia er ist dann erst im Stande, seine wahre Ausbildung anzufangen, aber er kennt nun seine Würde, und sucht ihr gemäß zu handeln. Die für die Menschheit wichtigen Gegenstände sind deswegen noch nicht alle von ihm gekannt, aber er hat Licht genug sie kennen zu lernen. Er sieht nicht alles ein,

aber er ist aufgeklärt genug, um es einsehen zu können, wenn es seinen Kräften angemessen ist; und sich vor anmaßendem Irrthume zu bewahren, wenn es selbige übersteigt. Die Aufklärung macht den Menschen auch nicht moralisch gut, sondern sie setzt ihn nur in den Stand, das Gute zu erkennen. Sie giebt ihm nur Licht auf dem Wege, auf dem ihn die Moral leiten soll. Diese Stufe ist also die letzte, über die nicht geschritten werden kann, in der Hofnung sich einer größern Mündigkeit anzumaßen. Steht nun ein Volk auf dieser Stufe, so finden zwey Fälle Statt; entweder die Vornehmen sind zurück geblieben, und dann haben sie ihr Recht verwirkt, oder sie haben sie auch erreicht, und dann handeln sie ungerecht, wenn sie das Volk mit Gewalt als unmündig behandeln wollen. Erkennt aber das Volk seine Menschenrechte, und ehren sie die Vornehmen, so bedarf es keiner gewaltsamen Revolution. Beyde Theile werden sich vereinigen, eine moralische Staatsverfassung zu gründen, und als Bürger in Frieden unter den Gesetzen der Gerechtigkeit zu leben. Glücklich ist der Staat,

wo die Vornehmen bey gleichem Fortschritt der Aufklärung mit dem Volke beständig so gerecht sind, um das Volk im Verhältnis seiner Aufklärung, die sie selbst befördern, zu behandeln. In einem solchen Staate geschiehet das, was in andern durch Revolutionen geschiehet, durch eine von der Weisheit bewirkte Evolution.

Diejenigen Schriftsteller, welche der Aufklärung alle Revolutionen aufbürden, haben in der That Recht, wenn sie nur Revolutionen von Rebellionen gehörig unterscheiden. Denn allezeit müssen die, die eine Revolution durchsetzen, die verhältnismäßig Aufgeklärteren, obgleich nicht die Besseren, seyn. Nur darinnen fehlen sie, wenn sie glauben, die Aufklärung könne und dürfe durch menschliche Gewalt hintertrieben werden.

Diejenigen, welche die Aufklärung als den Vornehmen unschädlich in Schutz nehmen, rechnen darauf, daß die Wahrheit: der Vornehme, der entschlossen ist gerecht zu seyn, und die Regierung, die einer völlig moralischen Form angemessen ist, verlieren nicht, sondern gewinnen

nen durch die Aufklärung; sie rechnen darauf, daß diese Wahrheit von den Vornehmen und den Regierungen zu ihrem Gunsten ausgelegt werde, und daß sie sich bereden, so gesinnt und so verfaßt zu seyn. Der edle Mann, der die Menschenrechte ehrt, hat nie von der Aufklärung zu fürchten, und eben so wenig der Fürst, der aus Pflicht regiert, aber beyde können und müssen doch durch die Aufklärung insofern verlieren, wieferne das nun als ihre Schuldigkeit von andern gefordert wird, was vorher für Edelmuth und Gnade galt. Dieser Verlust würde aber freylich bey rechtschaffenen Vornehmen und gewissenhaften Fürsten durch die Freude ersetzt, ihresgleichen zu seyn, und, aller Bedenklichkeit der Etiquette überhoben, nun die wahren Freuden der Geselligkeit geniessen zu können. Diese Freude müßte der Freude eines Vormunds gleichen, der nun seinen Mündel der Vormundschaft entläßt, und einen treuen Freund dafür an ihm erhält. Ein aufgeklärtes Volk wird auch nie vergessen, daß der Unterschied zwischen dem Volk und den Vornehmen, der die Entstehung und die Folge der bürgerli-

gerlichen Gesellschaft war, die Quelle seiner Aufklärung ist; denn ohne bürgerliche Gesellschaft ist keine Ausbildung möglich. Aus dem Gesichtspunkt der Moral läßt sich nicht über den Werth der Aufklärung streiten, nur aus dem Gesichtspunkt des Eigennutzes lassen sich zwey Partheyen denken. Beyde Partheyen, die Verfechter so wohl als die Gegner der Aufklärung, können aber wenig ausrichten, denn die Aufklärung läßt sich weder geben noch nehmen. Selbst die Hindernisse, die ihr in den Weg gelegt werden, und sie oft zu hindern scheinen, dienen nur dazu, die Schwäche der Menschen von einer, und die Tücke derselben von der andern Seite näher kennen zu lernen, um die Aufklärung, wenn sie einmal erworben ist, auf immer zu erhalten. Die Menschheit geht ihrem Ziele, durch die Vorsehung geleitet, unaufhaltsam entgegen, und kein Mensch kann sagen: bis hieher und nicht weiter!

Wenn man von dem, was aus einer Sache hervorgeht, den Zweck herleiten kann, zu dem sie dient, so ist der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft — die Aufklärung. Alle Versuche

Glückseeligkeit zum Zweck der Staatsverfassung zu machen, sind bisher gescheitert, und mußten es. Zur Glückseeligkeit wird nothwendig erfordert, daß sie sich der Mensch selbst zu verdanken hat, und daß er andere auch glücklich machen kann. Glückseeligkeit durch fremde Hülfe ist daher widersprechend, denn sie ist mit Abhängigkeit verbunden, die sich nicht mit ihr verträgt. Die Aufklärung hat nicht den Zweck ein Volk glücklich, sondern es gerecht zu machen. Die Staatsverfassung soll nicht Glückseeligkeit, sondern Gerechtigkeit hervorbringen. Durch keine Revolution kann Glückseeligkeit, sondern nur Gerechtigkeit bewirkt werden. Ein Volk, welches wünscht, daß es ihm so gut gehe, als den Vornehmen unter ihm, ist nur neidisch, aber nicht aufgeklärt. Ein aufgeklärtes Volk verlangt nur der Würde der Menschheit gemäß behandelt zu seyn. Ein Volk, das die Vornehmen zu stürzen sucht, ist nur rachgierig, aber nicht aufgeklärt. Ein aufgeklärtes Volk erhebt sich zur höchsten Würde, zur Würde eines moralischen Wesens, und von dieser Stufe kann es nicht mehr herabgestürzt werden, und

es freut sich, je mehrere diese Stufe mit ihm ersteigen.

Aufklärung ist das Ziel der Menschheit, das sie erreichen kann, und das sie bald erreichen wird. Sie zu befördern ist Pflicht eines ieden Menschen, und daher kann es auch ieder Mensch. Er vergebe seine Würde nie, und biete seine Talente nicht feil; er frage in allem eher, was recht, als was ihm nützlich ist; er lerne entbehren, was ihm das Glück versagte, und strebe nach dem was in seiner Gewalt steht; er vertilge den stolzen Gedanken aus seiner Brust, Menschen glücklich zu machen, und suche die schwere Pflicht zu erfüllen, gegen Menschen gerecht zu seyn! Glaubt er wichtige Wahrheiten entdeckt zu haben, so lege er sie den Menschen zur Prüfung vor, wie er sie fand, und wie er sie glaubt, ohne heuchlerische Schüchternheit und ohne trotzige Vermessenheit, und überlasse es andern, ob sie sie auch wahr finden; und hätte er auch die Wahrheit verfehlt, so müsse ihm doch sein Gewissen zeugen, wahrhaftig gewesen zu seyn!

Dann wird er das Volk aufklären, und die wünschenswürdigste aller Revolution bewirken helfen, die darinnen bestehet, daß Gerechtigkeit und Liebe, und nicht Eigennutz und Hoffarth die Quelle und der Zweck der bürgerlichen Verfassung sind!

Bayerische
Staatsbibliothek
München

S. 1. Z. 7. nach in ist sich einzuschalten.
S. 13. Z. 6. nach Wild ist nicht ein;uf.
S. 20. Z. 15. st. andere l. 2mal andern
— — Z. 3. v. u. statt um seinselbst-willen l. um ihrerselbst-willen.
S. 21. Z. 8. st. in Herzen l. im Herzen.
S. 27. Z. 5. v. u. st. wodurch l. wo durch.
S. 30. Z. 10. st. im Staate l. in einem Staate.
S. 35. Z. 15. st. würde l. werde.
S. 42. Z. 8. v. u. ist zu auszustreichen.
S. 43. Z. 4. st. worden l. werden.
S. 52. Z. 5. st. von l. vom.
— — Z. 5. v. u. st. dem l. den.
S. 53. Z. 15. nach Entschädigung ist ein comma zu setzen
— — Z. 1. v. u. st. persönlichen lies persönlichem.
S. 58. Z. 5. st. bösen l. bösem.
S. 59. Z. 3. st. vollstimmig l. vollständig.
S. 62. Z. 2. st. von l. vom.
S. 73. Z. 3. st. gillt l. gilt.
S. 184. Z. 3. v. u. statt eutstünde, lies entstünde.

N. R. ist die W. u. d. Möglichkeit der Rechte. – Rechte sind nie
positiv. – Es gibt aber mögliche Rechte im Nat. R. die nicht
bloß anerkannt werden *können*, sondern auch *müssen*.
Diese heißen *Menschenrechte*. Sie beruhen auf dem Charakter
der Persönlichkeit d. h. in dem Vermögen der Selbstbestimmung
und Einsicht. Diese R. müssen v. Staat anerkannt werden, ihre
Einschränkung kann d. zum Wohl des Staates dienen – der M würde
daher im Fall diese R. beschränkt würden nach *bloßer* Willkür
behandelt werden. – Der Charakter der Menschenrechte, *daß keine Ein-
schränkung derselben durch sittl. und vernünftige Gründe statt
finden kann*, ohne die Persönlichkeit aufzuheben, *und keinen
Grund in dem allgemeinen gesellschaftlichen Interesse hat*,
kann nie zum Vorwande dienen, sie aufzuheben.

154.

X IV.88
x IV.90

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Erhard, Johann Benjamin,

Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution

Jena und Leipzig 1795

Ph.pr. 419 e
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040419-7
VD18 11395508